Một cuộc đối thoại sắc bén, đầy bác ái giữa hai truyền thống tôn giáo lớn của nhân loại.

Trong một thế giới đang ngày càng bị lôi cuốn bởi các hình thức tâm linh phương Đông, cuốn sách này giúp người đọc nhận diện rõ ràng những tương đồng và khác biệt giữa đức tin Công giáo và Phật giáo. Tác giả Anthony E. Clark, một học giả uyên bác về lịch sử và tôn giáo Á châu, trình bày cuộc đời và giáo huấn của Đức Giêsu và Đức Phật trong hình thức Hỏi & Đáp dễ tiếp cận, nhưng không kém phần sâu sắc.

Dựa trên nền tảng vững chắc của Thánh Kinh, Thánh Truyền và giáo huấn của Hội Thánh, cuốn sách đưa ra những phân tích cẩn trọng về các tín điều cốt lõi như Thiên Chúa, ơn cứu độ, sự sống vĩnh cửu, luân lý và cầu nguyện, đồng thời cũng mở ra cái nhìn thấu đáo và tôn trọng đối với những giá trị thực hành của Phật giáo.

Không rơi vào thái cực cực đoan hay thuyết tương đối, Công giáo và Phật giáo là một lời mời gọi người Kitô hữu đào sâu đức tin của mình trong tinh thần đối thoại liên tôn chân thành, nhưng cũng không né tránh những khác biệt thiết yếu.

Anthony E. Clark

Jos Phan Dung, SdC chuyển ngữ

CÔNG GIÁO VÀ PHẬT GIÁO

CUỘC ĐỜI VÀ GIÁO HUẤN TƯƠNG PHẢN GIỮA CHÚA GIÊSU VÀ ĐỨC PHẬT

Anthony E. Clark

Anthony E. Clark

# CÔNG GIÁO VÀ PHẬT GIÁO

## CUỘC ĐỜI VÀ GIÁO HUẤN TƯƠNG PHẢN GIỮA CHÚA GIÊSU VÀ ĐỨC PHẬT

Jos Phan Dung, SdC chuyển ngữ

Bản dịch của nhóm Tủ sách dịch Công Giáo

# Công Giáo và Phật Giáo

*Anthony E. Clark*

*Bản dịch của nhóm Tủ sách dịch Công Giáo*
*Lưu hành nội bộ*

**Công giáo và Phật giáo**
**Cuộc đời và giáo huấn tương phản**
**giữa Chúa Giêsu và Đức Phật**
**Bản quyền © 2018 Anthony E. Clark.**
Mọi quyền được bảo lưu. Trừ những trích dẫn ngắn trong các ấn phẩm phê bình hoặc bài điểm sách, không được sao chép bất kỳ phần nào của cuốn sách này dưới bất kỳ hình thức nào nếu không có sự cho phép bằng văn bản từ nhà xuất bản.
Thư xin phép gửi về: Permissions, Wipf and Stock Publishers, 199 W. 8th Ave., Suite 3, Eugene, OR 97401.

**Cascade Books**
Một nhãn hiệu của **Wipf and Stock Publishers**
199 W. 8th Ave., Suite 3
Eugene, OR 97401
www.wipfandstock.com

ISBN bìa mềm: 978-1-5326-1818-5
ISBN bìa cứng: 978-1-4982-4353-7
ISBN sách điện tử: 978-1-4982-4352-0

**Dữ liệu Thư mục ấn hành:**
Tên: Clark, Anthony E., tác giả. | Olson, Carl E., lời tựa.
Nhan đề: *Catholicism and Buddhism: The Contrasting Lives and Teachings of Jesus and Buddha* / Anthony E. Clark.
Thông tin xuất bản: Eugene, OR: Cascade Books, 2018 | Bao gồm tài liệu tham khảo và chỉ mục.
Định danh: ISBN 978-1-5326-1818-5 (bìa mềm) | ISBN 978-1-4982-4353-7 (bìa cứng) | ISBN 978-1-4982-4352-0 (sách điện tử)
Chủ đề: LCSH: Kitô giáo và các tôn giáo khác—Phật giáo. | Phật giáo—Quan hệ—Kitô giáo.
Phân loại: BV4905.3 .C9 .C45 2018 (bìa mềm) | BV4905.3 (sách điện tử)

**Sản xuất tại Hoa Kỳ, ngày 17 tháng 9 năm 2015.**

*Bản dịch của Jos Phan Dung SdC*

**Nội dung**

**Lời Tựa . . . . . .7**

Lời Tri Ân . . . . . 15

Dẫn nhập

Phải chăng Chúa Giêsu và Đức Phật là ***"anh em"***? . . . .20

Phần Một

Lịch Sử và Bối Cảnh . . . . . .44

Phần Hai:

Đối Chiếu Các Tín Điều Cốt Yếu . . . . . 114

Phần Ba

Kinh Thánh, Thẩm Quyền và Thực Hành Phật Giáo . . 202

Kết luận

Chân lý và Đối thoại . . . . . 278

Phụ lục

So Sánh Kinh Tin Kính . . . . . 297

Tài Liệu Tham Khảo

# LỜI TỰA

*Carl E. Olson*

Cách đây khoảng mười lăm năm, khi đang lang thang trong một hiệu sách lớn (thuộc chuỗi nhà sách quốc gia nay đã không còn tồn tại), tôi bất chợt bị đánh động bởi một cảm giác lạ lùng về sự mất cân đối. Khi đứng giữa khu vực "Tôn giáo" rộng lớn, tôi nhận ra rằng một kệ sách dài được dành riêng cho các tôn giáo phương Đông, trong đó phần lớn là về Phật giáo: lịch sử Phật giáo, câu chuyện về Đức Phật, và các phương pháp thực hành nhiều truyền thống Phật giáo khác nhau, đặc biệt là Thiền tông. Nếu ai đó đoán tình hình tôn giáo của cư dân địa phương chỉ dựa vào các tựa sách có trong hiệu sách—với những nhan đề như *Chúa Giêsu và Đức Phật: Những Lời Song Song* và *Trở Về Nhà: Chúa Giêsu và Đức Phật như Huynh Đệ*—người đó có thể kết luận rằng một phần tư hoặc một phần ba dân số thực hành một hình thức nào đó của Phật giáo, một nhóm lớn khác là Kitô hữu, và một số lượng đáng kể còn lại là vô thần hoặc theo đuổi một nhánh nào đó của huyền bí học phương

Tây, thường được gộp chung lại dưới cái tên "Phong trào Thời Đại Mới" (New Age).

Tuy nhiên, những người tự nhận là Phật tử chỉ chiếm một tỷ lệ rất nhỏ trong dân số Hoa Kỳ. Dữ liệu gần đây từ *Atlas Giá trị Hoa Kỳ* của PRRI—một khảo sát thường niên qua điện thoại với 50.000 người tham gia—cho thấy rằng chỉ khoảng 1% người Mỹ tự nhận là Phật tử, trong đó tỷ lệ cao nhất là ở Hawaii (4%), California (2%) và Delaware (2%). Phật giáo có số lượng tín đồ ít hơn Hồi giáo, Giáo hội Các Thánh Hữu Ngày Sau (Mặc Môn), Nhân Chứng Giêhôva, hoặc Chính Thống giáo Đông phương—thế nhưng, theo nhiều cách, Phật giáo lại dường như có ảnh hưởng văn hóa sâu rộng hơn. Nói cách khác, hiệu sách mà tôi ghé qua—và nó khá giống với nhiều hiệu sách khác, dù lớn hay nhỏ—không hề có một khu vực đáng kể nào dành để quảng bá niềm vui khi trở thành một Nhân Chứng Giêhôva hay để giới thiệu những hiểu biết tâm linh từ Giáo hội Mặc Môn.

Vậy thì, tại sao lại có quá nhiều sự quan tâm đến Phật giáo, và vì sao có quá nhiều sách mới về đề tài này? Chắc chắn có nhiều lý do, và người bạn thân thiết của tôi, Tiến sĩ Anthony E. Clark, đã bàn đến các lý do ấy trong cuốn sách đúng lúc, hữu ích và đáng hoan nghênh này—một

cuốn sách bắt nguồn từ một bài viết mà Tony và tôi cùng chấp bút vào năm 2005. Tôi gặp Tony lần đầu tiên cũng vào khoảng thời gian tôi có "khải ngộ nho nhỏ" trong hiệu sách; lúc ấy, anh đang hoàn tất chương trình tiến sĩ về lịch sử Trung Hoa tại Đại học Oregon, còn tôi thì vừa đồng tác giả một cuốn sách có tựa *Trò Lừa Đa Vinci* (*The Da Vinci Hoax*), về sự nổi tiếng rầm rộ của tiểu thuyết bán chạy hàng đầu của Dan Brown. Cuốn tiểu thuyết đó, *Mật mã Da Vinci (The Da Vinci Code)*, đã thành công phần lớn bởi vì nó làm xáo trộn—dù một cách thô thiển và sai lệch—lịch sử và niềm tin Kitô giáo, trong khi lại vay mượn nhiều yếu tố từ các hệ thống tín ngưỡng huyền bí và những thuyết âm mưu mang hơi hướng ngộ đạo. Trong nhiều cuộc trò chuyện, Tony và tôi đã thảo luận về niềm tin chung rằng chính phong trào "tâm linh nhưng không tôn giáo" (spiritual but not religious)—phong trào từng góp phần bán ra hơn 80 triệu bản cuốn tiểu thuyết của Brown—cũng chính là động lực phía sau làn sóng quan tâm ngày càng gia tăng đối với Phật giáo và các hệ thống tín ngưỡng phương Đông khác.

Một ví dụ điển hình có thể tìm thấy trong cuốn sách bán chạy năm 1997 *Phật sống, Đức Kitô sống* (*Living Buddha, Living Christ*) của vị thiền sư Phật giáo nổi tiếng Thích Nhất Hạnh, trong đó có phần giới thiệu đầy tán dương

của Elaine Pagels, một học giả tại Đại học Princeton, được biết đến qua các tác phẩm phổ thông như *Các Tin Mừng Ngộ Đạo* (*The Gnostic Gospels*, 1979) và *Vượt Qua Đức Tin* (*Beyond Belief*, 2003).

Bài tiểu luận về Công giáo và Phật giáo mà Tony và tôi viết cho tạp chí *This Rock* (nay là *Catholic Answers Magazine*) nhằm giúp các tín hữu Công giáo hiểu được sức hút của Phật giáo, cũng như nhận diện các điểm đồng thuận và bất đồng giữa hai truyền thống này. Chúng tôi ghi nhận rằng Phật giáo hấp dẫn người phương Tây, bao gồm không ít Kitô hữu, vì nhiều người ở phương Tây khao khát sinh lực tâm linh giữa sự trống rỗng của đời sống thế tục, và mong muốn có được bình an nội tâm trong một thế giới đầy rẫy hỗn loạn và xung đột. Thêm vào đó, Phật giáo dường như mang tính không giáo điều và cởi mở; nó thu hút những ai muốn vượt qua những quy tắc cứng nhắc và quan điểm lỗi thời mà họ cho là đặc trưng của Kitô giáo chính thống.

Tuy nhiên, như chúng tôi đã lưu ý trong bài tiểu luận ấy, và như Tony sẽ trình bày chi tiết hơn nhiều trong cuốn sách mà bạn đang cầm trên tay, đối với mỗi người hoàn toàn chấp nhận Phật giáo, lại có nhiều người khác chỉ chọn lựa và tiếp nhận Phật giáo theo sở thích và hoàn

cảnh cá nhân của họ. (Một ví dụ tiêu biểu có thể thấy nơi phong trào "chánh niệm" ngày càng phổ biến, vốn trong nhiều trường hợp đã lấy một thực hành và đặc tính của thiền định Phật giáo để biến thành một hình thức tâm linh mới—cũng giống như cách thực đơn của Taco Bell đối với ẩm thực Mexico đích thực.)

Mặc dù Phật giáo có thể được học hỏi và thực hành theo một phương pháp hệ thống và toàn diện, phần lớn người Mỹ chỉ tiếp cận và tiếp nhận nó một cách rời rạc, từng phần nhỏ, thường là qua các phương tiện đại chúng như phim ảnh và chương trình truyền hình.

Đó là bởi vì, thẳng thắn mà nói, người Mỹ có một tài năng đặc biệt (nếu có thể gọi là "tài năng") trong việc đồng hóa (syncretism) và cá nhân hóa các niềm tin tôn giáo.

Liên quan đến "đức tin" và "tâm linh." Trong Giáo hội Công giáo, đôi khi người ta nhắc đến thuật ngữ "Công giáo chọn món," để chỉ những người Công giáo đón nhận nhiều giáo huấn của Giáo hội về hoà bình và công lý, nhưng lại phớt lờ hoặc thậm chí bác bỏ các giáo huấn về tính dục và hôn nhân. Trớ trêu thay, không ít "người Công giáo chọn món" lại đi đến chỗ thực hành—hay đúng hơn là chấm phá và nhúng tay vào—điều mà tôi

gọi là "Phật giáo tự chọn." Hệ quả là họ được giáo huấn một cách thiếu sót và không trọn vẹn trong cả Công giáo lẫn Phật giáo.

Và chính vì lý do đó, cuốn sách này—tuy dành cho độc giả đại chúng, nhưng lại bắt nguồn từ một nền học thuật phong phú và kinh nghiệm cá nhân sâu sắc—trở nên vô cùng quan trọng. Tony, một người Công giáo đạo gốc, đã bắt đầu nghiên cứu văn hoá và tư tưởng Á Đông từ khi còn là một cậu bé lớn lên ở vùng duyên hải Oregon. Khi hoàn tất chương trình tiến sĩ ngành văn học và lịch sử Trung Hoa tại Đại học Oregon, Tony đã sống một thời gian dài tại Trung Quốc và Đài Loan để viết các tác phẩm nghiên cứu về Công giáo tại Trung Hoa. Anh đã dành nhiều tháng ngày viếng thăm các tu viện Phật giáo, và trực tiếp học hỏi về Phật giáo không chỉ như một học giả, mà còn như một người có nhiều bạn bè là Phật tử thực hành đạo.

Tony cũng đã học thần học, phụng vụ và lịch sử Giáo hội khi là chủng sinh chuẩn bị lãnh nhận chức phó tế vĩnh viễn trong Giáo hội Công giáo Đông phương theo nghi lễ Byzantin—do đó, anh am tường cả Kitô giáo Đông phương lẫn các tôn giáo Đông phương, bao gồm Phật giáo và Ấn Độ giáo. Tóm lại, anh mang đến cho tập

sách này một sự kết hợp độc đáo các ân huệ—trong đó không thể không kể đến cái nhìn bác ái và sâu sắc, rất phù hợp với ơn gọi của anh là một giáo sư, một nhà giáo dục được nhiều người quý trọng.

Dù xác tín đức tin của Tony trong tư cách là một người Công giáo chân thành và thực hành đạo là điều hiển nhiên, cuốn sách này không bao giờ rơi vào cái bẫy của sự kiêu ngạo thắng thế, cũng tránh được vũng lầy của thuyết dung hợp tôn giáo. Kết quả là một tác phẩm đầy tình bác ái và tỉnh táo, tinh tế và thẳng thắn, chi tiết và dễ tiếp cận.

Khi Tony khởi sự thực hiện cuốn sách này, chúng tôi đã cùng thảo luận về mục tiêu và đối tượng độc giả. Mục tiêu của Tony, được khích lệ bởi cha Mitch Pacwa, SJ, là tiếp cận và trợ giúp một lượng độc giả rộng rãi, không chuyên. Đó là một trong những lý do anh quyết định chọn hình thức Hỏi & Đáp, nhằm giúp độc giả dễ tiếp cận và tiêu hoá một chủ đề vốn rất phức tạp và dễ khiến người ta nản lòng. Nhờ thế, anh đã vượt xa cả "Công giáo chọn món" lẫn "Phật giáo tự chọn"—cả hai đều là những bản sao kém cỏi của thực thể đích thực—và đã dọn ra một bữa tiệc trọn vẹn với các món ăn thần học

và triết học, đối thoại liên tôn sâu sắc, và cả những suy tư rất riêng tư.

**Carl E. Olson, MTS**

2 tháng Năm, 2017

Lễ kính Thánh Athanasiô, bổn mạng của các nhà thần học.

# LỜI TRI ÂN

Meister Eckhart từng nói rằng: "Nếu lời duy nhất bạn thốt ra trong suốt cuộc đời là 'cảm ơn,' thì chừng đó cũng đã đủ." Tuy nhiên, sẽ cần cả một đời người để có thể tri ân cho đủ những ai đã giúp đỡ và nâng đỡ tôi trong quá trình thực hiện cuốn sách này.

Trước tiên, tôi xin dâng lời cảm tạ sâu xa nhất đến hai người bạn và đồng nghiệp trí thức của tôi là Carl E. Olson và Eric Cunningham. Carl chính là nguồn cảm hứng chủ yếu cho cuốn sách này và là người đã đề xuất nhiều câu hỏi, còn Eric đã đưa ra những nhận xét quý giá khi bản thảo gần đến hình hài cuối cùng; những nhận định sắc bén của Carl về các phân biệt thần học giữa Công giáo và Phật giáo, cũng như sự am hiểu thấu đáo của Eric về các khác biệt lịch sử giữa hai truyền thống này, đều hiện diện rõ nét trong những gì tôi trình bày nơi đây. Theo nhiều cách, cả hai đã đóng vai trò như những vị *muni* — các "ẩn sĩ hiền triết" — giúp tôi sáng tỏ những lập trường tâm linh, Kitô giáo và Phật giáo, mà tôi từng vật lộn để hoà giải trong suốt thập niên qua.

Khi viết cuốn sách này tại nhiều nơi — tại tư gia ở bang Washington hoặc trong các chuyến đi châu Á — tôi đã nhận được sự hỗ trợ quảng đại của nhiều người thân thiện, các tổ chức, và các cơ quan cấp học bổng.

Tôi xin chân thành cảm ơn sự nâng đỡ của Quỹ Quốc gia vì Nhân văn/Hội đồng Hoa Kỳ về Khoa học Nhân văn, Quỹ Chiang Ching-Kuo, Quỹ William J. Fulbright, Chương trình Giáo dục An ninh Quốc gia, Học viện Nghiên cứu Vincentian thuộc Tu hội Truyền giáo (Đại học DePaul), và Trung tâm Weyerhaeuser về Đức tin và Học thuật Kitô giáo, do người bạn và đồng nghiệp của tôi là ông Dale Soden điều hành.

Ông Wu Yinghui thuộc Đại học Dân tộc Trung ương (Trung Quốc) đã tử tế cung cấp chỗ ở cho tôi tại Minzu trong thời gian tôi làm việc cho cuốn sách này và một dự án khác; lòng quảng đại của ông đã tạo nên một không gian thân thiện để tôi có thể sống và viết giữa những chồng giấy nhòe mực và sách vở chất cao ngất.

Tôi cũng xin cảm ơn các đồng nghiệp tại Đại học Whitworth, đặc biệt là những người bạn trong Khoa Lịch sử, vì sự hỗ trợ liên lỉ và lòng khích lệ của họ, điều vẫn

không ngừng biến cuộc sống và công việc tại Whitworth trở thành niềm vui liên lỉ.

Tibo Colman, một trong các trợ lý nghiên cứu của tôi khi tôi giữ ghế Lindaman, đã đóng góp nhiều phản hồi quý báu và hỗ trợ biên tập khi tôi hoàn chỉnh bản thảo cuốn sách này — và tôi vô cùng biết ơn vì những đóng góp sáng suốt ấy.

Trong nỗ lực tìm hiểu những sắc thái đa tầng và thường khó nắm bắt của niềm tin Phật giáo cũng như tín lý Kitô giáo, tôi đã may mắn được gặp gỡ và trao đổi với nhiều học giả và tư tưởng gia cũng đang suy tư về những khúc mắc trong tương quan tôn giáo và văn hoá.

Tôi vẫn nhớ những cuộc đối thoại đầy thiện cảm với các ông Stephen Durrant, Matthew Wells, He Jianjun, Lionel Jensen, Wendy Larson, linh mục William O'Brien, và đặc biệt là giáo sư Kyoko Tokuno — người mà tôi từng học lịch sử và tín lý Phật giáo khi còn là sinh viên nhiều hoài nghi tại Đại học Oregon. Tôi vẫn nhớ buổi thuyết trình của giáo sư Tokuno về quan niệm Phật giáo về thời gian và tính vô thường, khi bà ngồi kiết già ngay trên bàn giáo viên để giảng bài.

Tôi cũng đã có những cuộc trao đổi khai sáng (không có ý chơi chữ) với giáo sư Mark Unno, một chuyên gia khác về Phật giáo tại Đại học Oregon, về ý nghĩa và cách vận dụng của giáo pháp Phật giáo (*Dharma*) trong thế giới hiện đại.

Tôi nghĩ cũng cần phải cảm ơn một nữ tu Phật giáo ẩn danh mà tôi từng gặp tại một ngôi chùa ở Đài Bắc — người đã đón tôi ngay từ cổng và nói: "Chào mừng. Ông là người Công giáo, đúng không?" Chúng tôi đã có một cuộc trò chuyện dễ thương về những dị biệt giữa Công giáo và Phật giáo, và đến nay tôi vẫn không biết bằng cách nào chị nhận ra tôi là người Công giáo. Điều tôi rút ra từ cuộc gặp gỡ ấy là một thông điệp: cần có một sự so sánh thẳng thắn và chính xác giữa hai truyền thống này — một sự so sánh không tìm cách áp đặt điểm tương đồng nơi không có, cũng không tìm cách hòa giải nơi thực ra đã có sẵn sự hoà giải. Những tư tưởng ấy đã hiện diện suốt quá trình tôi viết nên tác phẩm này.

Sau cùng, tôi xin cảm ơn người vợ yêu quý của tôi, Amanda — một học giả xuất sắc theo quyền của riêng cô — vì sự nâng đỡ bền bỉ và sự đồng hành của cô khi tôi miệt mài suy tư và viết lách về hai truyền thống tâm

linh vốn gắn bó với tôi gần hai thập niên. Cuốn sách này được tôi trân trọng dành tặng cho cô.

# DẪN NHẬP

## PHẢI CHĂNG CHÚA GIÊSU VÀ ĐỨC PHẬT LÀ "ANH EM"?

Tôi vốn quen với việc viết các công trình học thuật phi cảm xúc dựa trên nghiên cứu bền bỉ và cộng tác chuyên môn. Cuốn sách này hoàn toàn khác biệt; nó là kết quả của nhiều năm suy tư sâu sắc dưới cái nhìn của một Kitô hữu Công giáo. Đây không phải là thứ tôi gọi là "tác phẩm học thuật", mà đúng hơn là cuộc đối thoại của một học giả với một truyền thống tôn giáo khác—và được tôi hết mực ngưỡng mộ. Tôi hy vọng độc giả đừng vội vướng mắc vào những khẳng định rải rác trong các trang sau đây, nhưng hãy tạm gác các kết luận lại cho đến khi đọc xong trang cuối cùng.

Cuốn sách này chủ yếu nảy sinh từ những trao đổi tôi từng có với các sinh viên xuất sắc đã tham gia khóa học của tôi về lịch sử Phật giáo. Các em thường nhận xét: "Giáo sư Clark, thầy nói rất nhiều về các giá trị của Phật giáo, nhưng thầy là một Kitô hữu. Nếu được yêu cầu phân biệt rõ ràng điều gì làm nên sự khác biệt giữa

Kitô giáo và Phật giáo, thầy sẽ trả lời những câu hỏi nào và nêu bật những khác biệt nào?" Những gì được trình bày sau đây là nỗ lực trả lời các sinh viên ấy, phần lớn là Kitô hữu đang tìm cách hiểu rõ hơn rằng Kitô giáo và Phật giáo không giống nhau. Những gì sắp được trình bày chủ yếu là các suy tư từ quan điểm cá nhân của tôi với tư cách là một người Công giáo, các suy tư nhằm khơi dậy thêm đối thoại giữa hai truyền thống tâm linh quan trọng này. Tôi không có ý tranh luận gây hấn, mà là để tránh né sự mập mờ trí thức chỉ nhằm tạo sự hòa thuận giả tạo giữa Phật tử và Kitô hữu. Tôi muốn trình bày một cách trung thực những gì là cốt lõi trong giáo huấn và đức tin của Phật giáo và Công giáo. Cuối cùng, tôi vẫn thấy thoải mái hơn với những sắc thái và phức tạp hơn là với những gì các trang sau có thể gợi lên. Tuy nhiên, vẫn tồn tại những khác biệt, và cuốn sách này không phải là nỗ lực đầu tiên nhằm làm sáng tỏ đời sống và giáo huấn tương phản giữa Chúa Giêsu và Đức Phật.

Năm 1929, G. K. Chesterton đã đối diện với những ngộ nhận về Kitô giáo và Phật giáo mà chúng ta vẫn còn gặp ngày nay. Chesterton đã than phiền về một quan điểm tôn giáo đang thịnh hành, như ông nói: "Phật giáo là Kitô giáo, và Phật giáo còn hay hơn Kitô giáo, và Kitô giáo sẽ chẳng bao giờ thực là chính mình cho đến khi nó được

khai sáng đủ để trở thành điều gì khác."[1] Lời nhận xét này được đưa ra sau khi ông đọc được một thông báo trên một tờ báo rằng một vị Phật tử Trung Hoa (không nêu tên) sẽ sớm đến thăm Luân Đôn, người mà, với tư cách là một người phương Đông đã được khai sáng, sẽ "bãi bỏ chiến tranh." Thông báo ấy so sánh "tình trạng khai sáng của các Phật tử" với "tình trạng mù tối của các Kitô hữu."[2] Xã hội Kitô giáo phương Tây khi ấy chỉ vừa mới hồi phục sau Thế chiến thứ nhất, và cũng giống như ngày nay, Kitô giáo thường bị đổ lỗi là "bất lực" trong việc ngăn chặn bạo lực của nhân loại. Và vì thế, giới truyền thông thế tục bắt đầu gợi ý về "sự thất bại" của Kitô giáo, và nhiều người cho rằng thế giới Kitô giáo nên được bổ sung, thậm chí có lẽ được cứu rỗi hay thay thế bởi Phật giáo. Tuy nhiên, Chesterton không bị lừa bởi kiểu biện luận xảo trá như thế, vì các nền văn hóa Phật giáo phương Đông cũng không kém phần bạo lực và xung đột hơn các nền văn hóa Kitô giáo phương Tây. Nội chiến ác liệt tại Trung Hoa, càng thêm tàn khốc bởi cuộc xâm lược dữ dội của Nhật Bản, là một minh chứng rõ ràng trong thời của Chesterton.

"Chiến đấu," Chesterton nói, "chưa bao giờ là thói quen chỉ giới hạn nơi các Kitô hữu, cũng như chiến tranh chưa từng là điều xa lạ bên ngoài Kitô giáo."[3] Theo ông,

sự bất mãn của phương Tây đối với Kitô giáo không xuất phát từ những gì Kitô giáo dạy, mà là từ cách hành xử ích kỷ và vô đạo đức của con người khi họ không thực sự sống theo các giáo huấn ấy. "Đó không phải là điều làm Kitô giáo hổ thẹn," Chesterton tiếp tục, "cũng không phải là điều làm bất kỳ tôn giáo nào hổ thẹn, rằng các lời khuyên về sự hoàn thiện của nó không thể làm cho từng con người trở nên hoàn hảo."[4] Mục tiêu của tôi ở đây không phải để nói rằng Phật giáo không đưa ra những lời khuyên tốt đẹp và hữu ích về cách sống tốt hơn và sống hòa thuận trong thế giới đầy thương tích của chúng ta. Không phải là Phật giáo và Kitô giáo không hề đưa ra các chỉ dẫn hợp lý để tránh chiến tranh, mà là những chỉ dẫn ấy phần lớn đã bị phớt lờ. Tuy nhiên, điều tôi nhắm tới trong cuốn sách này là giúp các Kitô hữu hiểu rõ hơn rằng Phật giáo và Kitô giáo không giống nhau. Và hơn thế nữa, tôi muốn nói rằng việc cho rằng Kitô giáo sẽ được cải thiện nếu được bổ sung bởi Phật giáo cũng có nghĩa là hàm ý rằng Đức Kitô—Đấng sáng lập của Kitô giáo—đã không để lại cho Hội Thánh của Người những phương thế đầy đủ và hiệu quả để kiến tạo hòa bình và ơn cứu độ cá nhân.

Trong những lời kết thúc của mình nhằm đáp lại sự kiện vị Phật tử Trung Hoa sắp đến Luân Đôn để chấm

dứt mọi cuộc chiến, Chesterton đã không chỉ trích giáo huấn của Đức Kitô, mà đã lên án "sự bất mãn rối ren của những con người thế tục, những người nguyền rủa Hội Thánh vì đã không cứu được một thế giới vốn chẳng hề muốn được cứu."[5]

## Những tiếng nói trái ngược

Ngày nay, chúng ta thấy nhiều Kitô hữu, bao gồm cả những người Công giáo, vô tình chấp nhận quan niệm phổ biến rằng Kitô giáo sẽ được thực hành tốt hơn khi trở thành một hình thức "Kitô hữu-Phật Tử" hay "Phật Tử-Kitô hữu," như thể Phật giáo bằng cách nào đó "yên bình" hay "thâm sâu" hơn giáo huấn của Đức Giêsu và những gì được các môn đệ của Người truyền lại. Nhưng nếu để chính Đức Kitô lên tiếng, thì khẳng định ấy thật là phi lý. Trong Tin Mừng theo thánh Matthêu, chẳng hạn, Đức Giêsu dạy các môn đệ: "Ngươi hãy yêu mến người thân cận như chính mình," nhưng không như Phật giáo—tôn giáo không tin vào một Thiên Chúa ngôi vị và toàn năng—Đức Giêsu đặt điều răn yêu thương tha nhân sau mệnh lệnh: "Ngươi hãy yêu mến Đức Chúa, Thiên Chúa của ngươi, hết lòng, hết linh hồn và hết trí khôn ngươi" (Mt 22,34–40). Và trong bài giảng nổi tiếng nhất của Người trên núi, Đức Giêsu công bố:

"Phúc thay ai xây dựng hòa bình, vì họ sẽ được gọi là con Thiên Chúa" (Mt 5,9).

Đức Phật cũng giảng dạy về hòa bình: "Bậc hiền triết là người đã từ bỏ mọi bạo lực đối với các sinh linh," ngài nói, "dù là động vật hay tĩnh vật, và người ấy không sát sinh cũng không khiến kẻ khác sát sinh."[6] Trong một lời dạy khác, Đức Phật nói với các môn đồ: "Bình an đến từ nội tâm. Đừng tìm nó ở bên ngoài."[7]

Sự khác biệt quan trọng giữa giáo huấn của Kitô giáo và Phật giáo là ở chỗ: trong Kitô giáo, bình an chỉ đạt đến mức hoàn hảo khi được hiểu và sống trong bối cảnh niềm tin vào Thiên Chúa Duy Nhất, Đấng được mạc khải cho nhân loại trong Kinh Thánh. Ngày nay, một số Kitô hữu tin rằng Phật giáo có thể cải thiện, thậm chí hiệu chỉnh giáo huấn của Đức Kitô và của Hội Thánh. Đối với một số người, việc họ còn là Kitô hữu dựa trên niềm tin rằng Đức Giêsu và Đức Phật nên được nhìn như những "người anh em," những người bổ túc và hoàn chỉnh cho nhau, như thể giữa các giáo huấn của họ không có bất kỳ sự mâu thuẫn nào.

Trong những thập niên gần đây, ngày càng có nhiều sách so sánh Đức Giêsu với Đức Phật, và đôi khi các tác phẩm

này cho rằng Kitô giáo và Phật giáo nên được thực hành cùng nhau thì sẽ tốt hơn. Paul F. Knitter, giáo sư thần học tại Chủng viện Thần học Union (Union Theological Seminary), đã xuất bản cuốn sách nổi tiếng *Without Buddha I Could Not be a Christian* (*Không có Đức Phật, tôi đã không thể là một Kitô hữu*), trong đó—bên cạnh nhiều giả thuyết thần học sáng tạo khác—ông biện luận cho một hình thức "thuộc về hai tôn giáo," nghĩa là một người có thể rút tỉa niềm tin và sự an ủi tâm linh từ hơn một truyền thống tôn giáo.[8]

Khi được hỏi trong một cuộc phỏng vấn với *National Catholic Reporter* rằng ông muốn nói gì với khái niệm "thuộc về hai truyền thống," Knitter trả lời rằng, "ngày càng có nhiều người nhận ra rằng họ thật sự có thể được nuôi dưỡng thiêng liêng từ hơn một truyền thống tôn giáo, ngoài truyền thống gốc hay truyền thống bản địa của họ."[9] Theo thần học của Knitter, việc được "nuôi dưỡng" từ nhiều truyền thống tôn giáo về cơ bản hàm ý sự pha trộn giữa các truyền thống này; Phật giáo và Kitô giáo dường như hòa lẫn vào nhau thành một thứ "súp" tôn giáo mới, dù ông cố gắng giữ lại bản sắc Kitô giáo bằng cách biến Phật giáo thành "tính từ" và Kitô giáo là "danh từ." Trong cuộc phỏng vấn đó, Knitter tuyên bố rằng: "Vậy nên, giờ đây khi tôi nói từ 'Thiên

Chúa,' thì hình ảnh tôi hình dung, cảm nghiệm tôi có, là nhờ Phật giáo, tôi thấy đó là một thần khí gắn kết — một thần khí luôn hiện diện, một năng lượng luôn hiện diện, luôn kết nối, không phải là một ngôi vị, nhưng lại hết sức mang tính cá vị."[10] Sự trộn lẫn này gây nhiều vấn đề, bởi theo lối hiểu của Knitter, "nhờ Phật giáo," Thiên Chúa—Đấng đã Nhập Thể làm người để cứu độ nhân loại—đã trở thành một "năng lượng gắn kết," thứ khó hiểu hơn dưới ánh sáng Kinh Thánh mà lại gần với một quan điểm tương đối phổ biến hiện đại.

Một người Công giáo khác khẳng định rằng đức tin Kitô giáo của bà "được phong phú hóa nhờ Phật giáo" là Susan J. Stabile, giáo sư Luật tại Đại học St. Thomas. Trong một bài viết cho *Huffington Post*, Stabile tuyên bố rằng: "Nếu không nhờ Phật giáo, tôi đã không thể là người Công giáo ngày nay."[11] Bà cho rằng chính cảm thức độc lập và tự lập của bản thân là nguyên nhân khiến bà từng rời bỏ đức tin Công giáo, nhưng "cá tính độc lập của Phật giáo lại hài hòa hơn với hình ảnh bản thân tôi, và Phật giáo đã trao cho tôi một phương thế để phát triển đời sống tâm linh, nhờ đó tôi cuối cùng có thể quay trở về với Thiên Chúa."[12]

Bà viết rằng: "Khái niệm 'tánh không' trong Phật giáo đã giúp tôi hiểu được ý niệm Kitô giáo về việc chết đi cho chính mình và sống lại trong Đức Kitô. Cái nhìn của Phật giáo về vô thường giúp tôi đối diện với những trạng thái tinh thần và cảm xúc khó khăn."[13] Giống như Knitter, Stabile gợi ý rằng Kinh Thánh, Hội Thánh và Truyền Thống chỉ là những con đường chưa trọn vẹn để đến với Thiên Chúa; những con đường ấy được bổ sung và hoàn thiện nhờ Phật giáo.

Trong cuốn sách của mình *Growing in Love and Wisdom: Tibetan Buddhist Sources for Christian Meditation* (*Tăng trưởng trong tình yêu và sự khôn ngoan: Các nguồn từ Phật giáo Tây Tạng cho chiêm niệm Kitô giáo*), bà cho rằng Phật giáo Tây Tạng là một sự trợ giúp hữu hiệu và tích cực cho việc cầu nguyện và chiêm niệm Kitô giáo, và bà so sánh các bài Linh Thao của thánh Inhaxiô Loyola với các kỹ thuật thiền của Tây Tạng.[14] Kết luận bài viết của mình trên *Huffington Post*, Stabile thốt lên: "Có lẽ ảnh hưởng lớn nhất mà Phật giáo đã tạo nên nơi đời sống Công giáo của tôi chính là sự cởi mở đối với những cách thế khác nhau của việc sống đức tin Công giáo."[15]

Cụm từ "những cách thế khác nhau của việc sống đức tin Công giáo" cần được làm sáng tỏ, bởi vì Hội Thánh

vẫn luôn nhấn mạnh rằng, dù đức tin Công giáo có vẻ rộng mở về mặt tín lý, vẫn có những giới hạn rõ ràng về những gì một người có thể tin mà vẫn còn là Kitô hữu Công giáo. Dù lịch sử cho thấy Kitô giáo từng học hỏi và biến đổi một số yếu tố từ các tôn giáo khác, nhưng bản chất của Kitô giáo chưa bao giờ bị thay đổi bởi những tôn giáo ấy, cũng như chưa bao giờ trở thành một phần của các truyền thống ấy.

Thật khó để tưởng tượng rằng G. K. Chesterton có thể hình dung được mức độ chấp nhận rộng rãi của xu hướng quay về với Phật giáo trong thế kỷ XXI, đặc biệt là nơi các tín hữu và thiết chế Công giáo. Một linh mục Dòng Tên, cha Robert E. Kennedy, SJ, tự nhận mình là một "Roshi" (Thiền sư) và điều hành các khóa tĩnh tâm Phật giáo tại *Morning Star Zendo* ở Jersey City. Tại Trung tâm Inhaxiô thuộc Đại học Công giáo Santa Clara, các buổi "thiền định theo Thiền tông và ngồi chánh niệm" được tổ chức hàng tuần. Trong khi đó, lại khó tìm được các cơ hội để lần chuỗi Mân Côi, thực hành *Lectio Divina* theo truyền thống Biển Đức, hay thực hành các bài Linh Thao của thánh Inhaxiô—người mà trung tâm ấy mang tên. Các trung tâm tĩnh tâm Công giáo, như Trung tâm Tái Sinh, thường xuyên đưa các thực hành Thiền Phật giáo vào lịch sự kiện của họ.

Câu hỏi liệu một người có thể vừa là Phật tử vừa là Kitô hữu, và liệu những cuốn sách như *Jesus and Buddha: The Parallel Sayings* (*Đức Giêsu và Đức Phật: Những lời dạy song song*) của Marcus Borg có thực sự phản ánh đúng những gì Đức Kitô đã dạy, là một trong những vấn đề then chốt mà cuốn sách này đặt ra. Trong lòng Hội Thánh, hiện có nhiều tiếng nói trái ngược nhau liên quan đến vai trò của Phật giáo trong hoặc ngoài Kitô giáo, và liệu truyền thống lâu đời của Hội Thánh về cầu nguyện, chiêm niệm, triết học, thần học và diễn ngôn thẩm mỹ có thể—hoặc nên—được bổ sung bằng giáo huấn của Đức Phật hay không.

Là điểm khởi đầu để đối diện với những câu hỏi quan trọng này, tôi tin rằng Thiên Chúa và Hội Thánh của Người đã cung cấp những câu trả lời đáng tin cậy và có thẩm quyền, và về vấn đề Phật giáo, Hội Thánh đã không im lặng. Trong văn kiện "Đức Kitô và các tôn giáo khác," Ủy ban Đối thoại Liên Tôn của Hội Thánh đã phát biểu cách rõ ràng về tầm quan trọng trung tâm của câu hỏi về Thiên Chúa khi xét đến Phật giáo dưới ánh sáng của niềm tin Kitô giáo. "Bởi vì Đức Phật cố ý không đề cập đến sự hiện hữu hay không hiện hữu của Thiên Chúa," văn kiện viết, "nên hiển nhiên rằng người Phật tử sẽ gặp khó khăn khi đối diện với niềm tin Kitô giáo vào

Đức Giêsu là Con Thiên Chúa, là Thiên Chúa thật và là người thật."[16]

Dù có những điểm tương đồng—thật hay tưởng tượng—giữa Công giáo và Phật giáo, Ủy ban vẫn khẳng định rằng: "Vẫn tồn tại một sự khác biệt nền tảng, bởi vì họ chỉ nhìn nhận Đức Giêsu như một vị Thầy khôn ngoan, chứ không phải là một Ngôi Vị Thiên Chúa."[17]

## Cách Tiếp Cận

Là một người Công giáo tin và sống đức tin, tôi thừa nhận rằng cách tôi tiếp cận chủ đề so sánh giữa Kitô giáo và Phật giáo có phần thiên lệch, vì tôi tin rằng Đức Giêsu Kitô chính là Đấng Người đã tuyên xưng mình là. Khi thánh Tôma hỏi Đức Giêsu: "Làm sao chúng con biết được đường đi?", Đức Giêsu trả lời: "Thầy là Đường, là Sự Thật và là Sự Sống," và ngay trước đó, Người nói: "Anh em đừng xao xuyến! Hãy tin vào Thiên Chúa và tin vào Thầy" (Ga 14,1). Người Công giáo chấp nhận vai trò của Hội Thánh như là tiếng nói đại diện cho Thiên Chúa qua Huấn quyền, và cũng xác tín rằng Chân lý chỉ được tìm thấy nơi Đức Giêsu Kitô và Hội Thánh chính là nền tảng để cuộc đối thoại chân thực có thể bắt đầu cách đúng đắn.

Trong bài giảng trước mật nghị bầu Giáo hoàng Bênêđictô XVI, Hồng y Joseph Ratzinger khi ấy đã dùng cụm từ "chế độ độc tài của chủ nghĩa tương đối" để mô tả một trong những căn bệnh trí thức và tâm linh của thời đại chúng ta. "Ngày nay, việc giữ vững một đức tin rõ ràng, đặt nền tảng nơi Kinh Tin Kính của Hội Thánh, thường bị gán cho là cực đoan," ngài nói trong bài giảng ấy; đó là một "chế độ độc tài của chủ nghĩa tương đối vốn không thừa nhận bất kỳ điều gì là chân lý dứt khoát, và mục tiêu tối hậu của nó chỉ là cái tôi và những ước muốn của bản thân."[18] Đức Hồng y Ratzinger cũng giải thích rằng Hội Thánh, với tư cách là người gìn giữ chân lý, trao ban cho thế giới không gì khác ngoài tình bạn với chính Đức Kitô. "Chính tình bạn này mở lòng chúng ta ra với tất cả những gì là thiện hảo và cho chúng ta một tiêu chuẩn để phân định chân lý với giả dối, sự lừa dối với sự thật."[19]

Niềm tin Công giáo khẳng định sự độc nhất của một Thiên Chúa và sự bất biến của chân lý được Đức Kitô trao ban cho Hội Thánh, do đó, không tránh khỏi những va chạm khi truyền đạt chân lý ấy đến những người thuộc niềm tin khác, hoặc không thuộc một truyền thống tôn giáo nào, cho dù Hội Thánh luôn nỗ lực làm điều đó trong bác ái. Nói vậy, dù tôi tin vào các chân lý và đức tin của Công giáo, tôi vẫn trân trọng nhiều thực hành

của người Phật tử, và tôi khuyến nghị bất cứ ai muốn hiểu cái nhìn của Hội Thánh đối với các tôn giáo khác nên đọc Tuyên ngôn *Nostra Aetate* của Đức Giáo hoàng Phaolô VI, tức *Tuyên ngôn về liên hệ của Hội Thánh với các tôn giáo ngoài Kitô giáo*. Trong văn kiện này, Đức Phaolô VI xác nhận rằng:

> *Hội Thánh Công giáo không phủ nhận điều gì là chân thật và thánh thiện nơi các tôn giáo ấy. Hội Thánh nhìn với lòng kính trọng chân thành những cách sống và hành xử, những giáo huấn và giới luật, tuy khác biệt nhiều so với những điều chính Hội Thánh xác tín và truyền dạy, nhưng vẫn thường phản chiếu một tia sáng của Chân lý, Đấng soi sáng mọi người."*[20]

Tuy nhiên, ngay sau khẳng định ấy, văn kiện cũng tái xác nhận sứ mạng không ngơi nghỉ của Hội Thánh trong việc công bố đức tin Công giáo cho hết mọi người:

> *Thật vậy, Hội Thánh tuyên xưng và luôn phải tuyên xưng Đức Kitô là 'Đường, là Sự Thật, và là Sự Sống' (Ga 14,6), nơi Người con người tìm thấy sự viên mãn của đời sống tôn giáo, và nơi Người, Thiên Chúa đã hòa giải mọi sự với chính mình.*[21]

Những khác biệt trong quan niệm về chân lý và đối thoại đôi khi gây khó khăn khi người Công giáo và người Phật giáo bước vào cuộc đối thoại chân thành. Vị thiền sư nổi tiếng người Việt Nam, Thích Nhất Hạnh, đã phát biểu cách rất thi vị rằng: "Trong đối thoại đích thực, cả hai

bên đều sẵn sàng thay đổi," nhưng dù lời mời gọi đó có hấp dẫn đến đâu, người Công giáo không có tự do để thay đổi những gì Thiên Chúa—Đấng sáng tạo muôn loài—đã phán dạy. Những người Công giáo như tôi, tác giả của cuốn sách này, vẫn "cứng lòng bám lấy sách Giáo lý," thường bị các đối thoại viên "cởi mở hơn" nhắc nhở rằng: "Đối thoại đích thực không phải là hai cuộc độc thoại." Câu trả lời cho lời cáo buộc ấy thật mâu thuẫn bề ngoài: tự do chỉ được hiểu đúng khi nằm trong khuôn khổ của chân lý bất biến nơi Thiên Chúa. Khi Thomas Merton gia nhập đan viện Trappist tại Gethsemani, Kentucky—thuộc Dòng Xitô Nhặt Phép—ông đã viết rằng người thầy dòng "đóng cổng lại sau lưng tôi và tôi được khép kín trong bốn bức tường của sự tự do mới."[22]

Dù việc nhìn nhận sự khác biệt tôn giáo theo tinh thần đa nguyên—gán cho mọi con đường tôn giáo một giá trị và chân lý như nhau—có vẻ hấp dẫn và góp phần thúc đẩy hòa bình, nhưng đó không phải là điều Hội Thánh dạy, cũng không phải là điều chính Đức Kitô đã dạy. Trong Thông điệp *Caritas in Veritate* (*Bác ái trong chân lý*), Đức Giáo hoàng Bênêđictô XVI đã trình bày rất rõ ràng định hướng mà tôi chọn cho cuốn sách này, dưới ánh sáng những gì Đức Kitô đã truyền dạy:

*Chỉ trong chân lý, đức ái mới thực sự tỏa sáng; chỉ trong chân lý, đức ái mới có thể được sống cách chân thành. Chân lý là ánh sáng ban ý nghĩa và giá trị cho đức ái. Ánh sáng đó vừa là ánh sáng của lý trí, vừa là ánh sáng của đức tin, nhờ đó trí khôn con người có thể đạt tới chân lý tự nhiên và siêu nhiên của đức ái: hiểu được đức ái như một hồng ân, như sự đón nhận và như hiệp thông. Không có chân lý, đức ái sa đọa thành cảm tính. Tình yêu trở nên một vỏ rỗng, sẵn sàng bị lấp đầy cách tùy tiện. Trong một nền văn hóa không có chân lý, đó là mối nguy chết người mà tình yêu phải đối mặt. Tình yêu sẽ trở thành nạn nhân của những cảm xúc chủ quan nhất thời và những quan điểm cá nhân, và từ 'tình yêu' sẽ bị lạm dụng và xuyên tạc đến mức mang nghĩa hoàn toàn trái ngược."*[23]

Với tất cả những điều ấy trong tâm trí, tôi đã cố gắng trình bày cách bác ái và chân thật về những điểm tương đồng và khác biệt giữa Công giáo và Phật giáo, và tôi hy vọng cuốn sách này sẽ giúp các tín hữu Công giáo, cũng như những người bạn Phật tử của chúng ta, hiểu rõ hơn về đức tin Công giáo qua lăng kính phân biệt với Phật giáo.

Về mặt cấu trúc, tôi đã sắp xếp cuốn sách này như một cuộc đối thoại, mỗi phần bắt đầu bằng một câu hỏi, theo sau đó là câu trả lời trước hết theo quan điểm Phật giáo, rồi đến phần phản hồi theo quan điểm Công giáo. Người Công giáo sẽ dễ dàng nhận ra hình thức truyền thống của sách Giáo lý trong cách trình bày này. Tôi hy vọng cách tiếp cận này không chỉ giúp độc giả dễ dàng nhận ra những khác biệt quan trọng giữa Công giáo và Phật

giáo, mà còn có thể giúp họ dần dần đào sâu lòng yêu mến đối với giáo huấn của Đức Kitô và đức tin Công giáo.

Tôi đại diện cho hai góc nhìn rõ rệt: với tư cách là một nhà sử học chuyên về Á châu và một học giả về so sánh tôn giáo. Những độc giả có nền tảng chuyên sâu về đức tin Công giáo hoặc Phật giáo có thể sẽ thấy một số giải thích của tôi là quá đơn giản và thiếu chiều sâu. Tôi hoàn toàn thừa nhận rằng cuốn sách này chỉ mang tính nhập môn, chứ không phải là một khảo luận học thuật đầy đủ, và tôi cũng đồng tình với một nhận xét sắc sảo của giáo sư triết học George Santayana thuộc Đại học Harvard, người từng nói rằng: "Kẻ thù của tinh thần con người không phải là sự đơn sơ, mà là sự cầu kỳ giả tạo." Đôi khi ngôn ngữ "bóng bẩy" của giới học thuật lại làm vẩn đục dòng nước trong lành của sự minh triết, và không giúp ích được bao nhiêu cho một thế giới đang khao khát chân lý.

## Đức Giêsu và Đức Phật: Những điểm tương đồng?

Trong phần dẫn nhập cho cuốn *Jesus and Buddha: The Parallel Sayings* (*Đức Giêsu và Đức Phật: Những lời dạy song song*) của Marcus Borg, Jack Kornfield đã kể lại chuyến viếng thăm một tu viện Phật giáo ở đồng bằng

sông Mêkông tại Việt Nam. Ông đến tu viện trên một hòn đảo giữa lúc chiến sự đang diễn ra ác liệt, và sau khi được các tu sĩ đón tiếp tại bờ sông, ông được đưa đến:

> *"...cuối đảo, nơi trên đỉnh một ngọn đồi, có một pho tượng Phật đứng cao năm mươi foot. Bên cạnh tượng Phật là một tượng Chúa Giêsu cao tương đương. Họ choàng vai nhau, mỉm cười. Trong khi trực thăng vũ trang bay rợp trên đầu và chiến tranh hoành hành xung quanh, Đức Phật và Đức Giêsu đứng đó như những người anh em, biểu lộ lòng từ bi và sự chữa lành cho tất cả những ai bước theo con đường của các ngài."*[24]

Đó quả thật là một hình ảnh đầy xúc động, và có thể đúng rằng Đức Giêsu sẽ ôm lấy Đức Phật như một con người cùng chí hướng trong hoà bình. Nhưng liệu các ngài có thực sự là "anh em" không? Và ta có thể nói thật lòng rằng Đức Giêsu sẽ khuyến khích con người đi theo "con đường của cả hai," như thể hai con đường ấy là tương đương?

Đức Giêsu đã tuyên bố chính mình là Thiên Chúa và đã để lại Hội Thánh cùng mạc khải thần linh để hướng dẫn con người đến ơn cứu độ. Đức Phật thì không nhận mình là thần linh, cũng không nhất thiết là con người theo nghĩa hữu thần, và đã dạy các môn đệ phải tự mình nỗ lực để đạt đến giải thoát. Ngài tin mình là một hữu thể

tái sinh, là hiện thân của tính vô thường—hay tính hư ảo—của kiếp sống.

Theo Kinh điển Phật giáo:

> *Những lời cuối cùng của Đức Như Lai (Tathāgata) là: 'Này các Tỳ-kheo, đây là lời khuyên cuối cùng của ta dành cho các con: Mọi pháp hữu vi trên đời này đều vô thường. Chúng không trường tồn. Hãy tinh tấn nỗ lực để tự mình đạt đến giải thoát.*[25]

Từ cái nhìn của đức tin Công giáo, "tình huynh đệ" giữa Đức Giêsu và Đức Phật chỉ tồn tại trong chừng mực Đức Giêsu đã Nhập Thể làm người, và Đức Phật lịch sử—Tất-đạt-đa Cồ-đàm, một hoàng tử người Ấn—cũng là một con người. Tình huynh đệ mang tính biểu tượng ấy chỉ giới hạn nơi bản tính nhân loại chung. Đức Phật không phải, như Đức Giêsu là, Thiên Chúa, là Ngôi Hai của Ba Ngôi chí thánh. Giáo huấn của hai vị có thể có nhiều điểm tương đồng đáng kinh ngạc, nhưng như Hội Thánh dạy, chỉ có đức tin vào Đức Kitô và các bí tích của Hội Thánh mới đưa con người đến sự thật và bình an trọn vẹn.

Ý niệm rằng "nhiều con đường cùng dẫn đến một đích điểm" là một quan niệm nghiêng về Phật giáo hơn là Kitô giáo. Trong một cuộc phỏng vấn, Đức Đạt Lai Lạt Ma nói rằng:

> *Tùy theo các truyền thống tôn giáo khác nhau, mà có những phương pháp khác nhau. Chẳng hạn, người thực hành đạo Kitô có thể suy niệm về ân sủng Thiên Chúa, về tình yêu vô biên của Thiên Chúa. Đây là một ý niệm rất mạnh mẽ để đạt được sự bình an nội tâm. Người thực hành đạo Phật có thể suy niệm về tính tương đối và về Phật tính. Đây cũng là những điều rất hữu ích."*[26]

Ngài gợi ý rằng Kitô giáo và Phật giáo, Đức Giêsu và Đức Phật, có thể là những con đường hiệu quả tương đương để đạt cùng một mục đích. Trên một diễn đàn trực tuyến của Kitô hữu, một người viết rằng:

> *Đức Phật chỉ là một triết gia khuyên con người sống vị tha. Đức Giêsu cũng chỉ là một triết gia khuyên con người sống vị tha. Tình yêu chỉ là một từ khác của sự vị tha.*[27]

Đức Giêsu chỉ là "một triết gia"? Có thể người Phật tử sẽ trả lời "đúng," nhưng người Kitô hữu thì phải trả lời "không." Những sự so sánh dễ dãi giữa Đức Kitô và Đức Phật thường gây hiểu lầm và xuyên tạc giáo huấn của Hội Thánh Công giáo.

Phật giáo—truyền thống tôn giáo lớn thứ tư trên thế giới—có khoảng 370 triệu tín đồ. Dù chưa đến một phần trăm người Mỹ tự nhận là Phật tử, nhưng nhiều hiệu sách phổ biến ở Hoa Kỳ lại trưng bày số sách về Phật giáo bằng, hoặc thậm chí nhiều hơn, sách về Kitô giáo; sách

của Đức Đạt Lai Lạt Ma thường được đặt bên cạnh sách của Đức Giáo hoàng hoặc Mẹ Têrêsa, như ngầm so sánh các ngài có cùng "mức độ" hoặc "giá trị". Phật giáo đôi khi được xem là một lựa chọn tôn giáo "dễ chấp nhận hơn," vì người ta cho rằng đó là một con đường thuận lợi hơn để đạt đến sự hiểu biết và bình an, và có lẽ thậm chí là một con đường cứu độ hiệu quả tương đương với con đường mà Đức Giêsu đã vạch ra.

Lời mời gọi hòa bình, dường như, là điểm thu hút phổ biến nhất của Phật giáo đối với các Kitô hữu cũng như những người không thuộc Kitô giáo, như thể hòa bình có thể đạt được hoặc được thể hiện cách trọn vẹn hơn qua truyền thống Phật giáo so với Kitô giáo. Độc giả đã thấy ở trên cách G. K. Chesterton đã phản bác lập luận này. Con người không thể không than khóc trước bạo lực toàn cầu và không khỏi hoang mang trong một thế giới cứ mãi bị cuốn theo sự đổi thay và những điều mới lạ.

Về phần mình, Hội Thánh đón nhận những nỗ lực của Phật giáo trong việc kiến tạo hòa bình, và trong văn kiện *Nostra Aetate*, Đức Giáo hoàng Phaolô VI đã khẳng định: "Phật giáo, trong nhiều hình thái khác nhau, nhận ra sự bất toàn căn bản của thế giới vô thường này."[28] Mục tiêu của cuốn sách này là hướng các tín hữu Công giáo,

cũng như những người ngoài Công giáo, đến sự viên mãn của chân lý và bình an—điều vốn đã được trao ban đầy đủ nơi Hội Thánh do chính Đức Giêsu Kitô thiết lập.

Và mặc dù ngày nay có nhiều lời kêu gọi quay về với Phật giáo như một giải pháp cho bạo lực toàn cầu và sự dửng dưng của con người, và có người rời xa Kitô giáo vì cho rằng giáo huấn của Hội Thánh đã "lỗi thời," tôi vẫn cho rằng, cho dù thông điệp hòa bình toàn cầu của Phật giáo có giá trị thế nào đi nữa, thì bình an đích thực vẫn được tìm thấy cách trọn vẹn nhất nơi Thiên Chúa của Kitô giáo. Như Thomas Merton đã từng viết: "Chúng ta không thể sống hòa bình với tha nhân bởi vì chúng ta chưa sống hòa bình với chính mình, và chúng ta chưa hòa bình với chính mình bởi vì chúng ta chưa sống hòa bình với Thiên Chúa."[29]

1. Chesterton, "Buddhism and Christianity."
2. Ibid.
3. Ibid.
4. Ibid.
5. Ibid.
6. See Wallis, Dhammapada, Verse 405.
7. Quoted in Alen, The Buddha' s Philosophy, 63.
8. See Knitter, Without Buddha I Could Not Be a Christian.
9. Fox, "Double belonging: Buddhism and Christian faith."

10. Ibid.

11. Stabile, “A Christian Faith Enriched by Buddhism.”

12. Ibid.

13. Ibid.

14. Stabile, Growing in Love and Wisdom, 72.

15. Stabile, “A Christian Faith Enriched by Buddhism.”

16. “Christ and the Other Religions,” Commission for Interreligious Dialogue, draft written by

Michael Fizgerald.

17. Ibid.

18. Ratzinger, Pre-Conclave Homily.

19. Ibid.

20. Nostra Aetate, 2.

21. Ibid.

22. Thomas Merton, The Seven Story Mountain (New York: Harcourt, Brace and Company, 1948),

372.

23. Benedict XVI, Caritas in Veritate, 3.

24. Kornfield, “Introduction,” ii.

25. The Buddha, “Maha-Parinirvana Sutra,” Part 6: 8. Also see E. H. Brewster, The Life of

Gotama the Buddha, 225.

26. Harris, “The Peaceful Mind.”

27. Christian Discussion Forum, “Buddha vs. Jesus.”

28. Nostra Aetate, 2.

29. Thomas Merton, The Living Bread, 157.

# PHẦN MỘT

# LỊCH SỬ VÀ BỐI CẢNH

## Hỏi: Đức Phật là ai? Đức Giêsu là ai?

Câu chuyện về cuộc đời Đức Phật rất khác với cuộc đời của Đức Giêsu thành Nadarét trong lịch sử. Phật giáo bắt nguồn từ giáo huấn của một vị vương tộc Ấn Độ thế kỷ VI trước Công nguyên, Tất-đạt-đa Cồ-đàm (*Siddhartha Gautama*), người sau này trở thành Đức Phật, nghĩa là "người đã giác ngộ."

Tôn giáo chiếm ưu thế trong bối cảnh của ngài là Bà-la-môn giáo (*Brahmanism*), tiền thân của Ấn Độ giáo, vốn dạy những giáo lý như nghiệp báo (*karma*), luân hồi (*samsara*) và luật luân lý (*dharma*). Từ *Brahman* chỉ một thần khí phổ quát duy nhất, đó là lý do tại sao giới học thuật thường gọi Bà-la-môn giáo và Ấn Độ giáo là những tôn giáo độc nguyên (*monistic*). Thuyết độc nguyên Ấn Độ cũng được gọi là thuyết phiếm thần (*pantheism*) (pan = "mọi sự"; theist = "thần"), theo đó thực tại chỉ là một Thực Thể duy nhất, và mọi hình thức thực tại khác chỉ là biểu hiện của cùng Thực Thể ấy.

Chịu ảnh hưởng từ giáo lý luân hồi (*samsara*), người Phật tử không nói đến *cuộc đời* của Đức Phật, mà nói đến *nhiều kiếp sống* của ngài. Tiểu sử của Đức Phật được kể lại trong các *chuyện Tiền thân* (*jataka*), mà theo định nghĩa của Kevin Trainor là "các trình thuật về những kiếp sống trước của Đức Phật."[30] Tổng cộng có khoảng 550 chuyện *jataka* mô tả các tiền thân của Đức Phật, nhưng phần lớn những ai không theo Phật giáo chỉ biết đến cuộc đời ngài như là Tất-đạt-đa.[31]

Câu chuyện kể rằng: Mẹ của Tất-đạt-đa, bà Mahamaya, thụ thai sau khi mộng thấy một con voi trắng có sáu ngà trắng bước vào lòng mình; Tất-đạt-đa sau đó được sinh ra một cách không đau đớn từ phía hông bên phải của bà và được một nhóm *deva* (các vị thần) đỡ lấy trong một tấm lưới vàng. Độc giả có thể thấy cuộc đời Đức Phật mang dáng dấp huyền thoại hay truyền kỳ, nhưng cũng có thể nhận thấy rằng việc sinh ra cách lạ lùng được kể trong Tân Ước cũng có thể gây kinh ngạc tương tự cho những ai chưa quen biết.

Cha của Tất-đạt-đa, vua Shuddhodana, nhận ra sự ra đời của con mình là điều phi thường và không muốn con trở thành một bậc đạo sư từ bỏ vương quyền. Do đó, nhà vua bảo vệ con trai khỏi mọi kinh nghiệm hoặc thị kiến

có thể dẫn đến suy tư sâu xa; những thực tại về đau khổ và cái chết bị che giấu trước mắt Tất-đạt-đa. Tuy nhiên, các *deva* đã sắp đặt một loạt biến cố khiến vị hoàng tử trở thành một người tìm kiếm tâm linh. Họ sắp đặt để khi Tất-đạt-đa rời hoàng cung bằng xe ngựa, thì trong bốn ngày liên tiếp, ngài sẽ thấy bốn cảnh tượng: Ngày đầu tiên, ngài thấy một ông lão chống gậy đi lom khom (tuổi già); ngày thứ hai, ngài thấy một người mắc bệnh với những vết lở loét mưng mủ (đau khổ thể lý); ngày thứ ba, ngài thấy một xác chết trong đám tang (cái chết); và ngày thứ tư, ngài thấy một ẩn sĩ đang du hành để tìm chân lý (tìm kiếm tâm linh).

Dù vua cha đã ra lệnh cho các thiếu nữ xinh đẹp quyến rũ ngài bằng dục lạc, thì tất cả những gì Tất-đạt-đa chứng kiến đều nói lên "sự vô thường, đau khổ và cái chết." Vì thế, ngài đã từ bỏ thế gian và rời khỏi cung điện khi 29 tuổi, sự kiện mà người Phật tử gọi là "Đại Xuất Gia."[32]

Sau sáu năm khổ hạnh khắt khe—một con đường mà Tất-đạt-đa thấy không hiệu quả để đạt được giác ngộ—ngài ngồi dưới một cây *pipal* (bồ đề), nay thuộc địa phận Bồ Đề Đạo Tràng (*Bodh Gaya*), Ấn Độ, và thề sẽ không rời khỏi chỗ ngồi cho đến khi đạt được sự giác ngộ. Theo *Kinh Mahavagga*, Tất-đạt-đa "ngồi kiết già trong bảy ngày

liên tiếp dưới cây bồ đề (cây giác ngộ), chiêm nghiệm niềm hoan lạc của giải thoát," và vào cuối bảy ngày đó, ngài đã đạt được giác ngộ và thốt lên: "Thế nhưng, hạnh phúc tột cùng là từ bỏ lòng kiêu hãnh cho rằng 'tôi hiện hữu'."[33] Nói cách khác, sự giác ngộ chung cuộc của ngài xảy đến khi ngài nhận ra sự vô ngã của chính mình, và chính vào thời điểm đó, dưới cây *pipal*, Tất-đạt-đa Cồ-đàm đã trở thành Đức Phật—"người giác ngộ."

Sau khi tỉnh thức, ngài đi đến Lộc Uyển (*Deer Park*) ở Sarnath và giảng bài pháp đầu tiên, trình bày những giáo lý cốt lõi của Phật giáo—Tứ Diệu Đế và giáo lý về vô ngã. Sau bài giảng đó, *Tăng đoàn* Phật giáo (*samgha*) bắt đầu hình thành, mang tính tổ chức tu viện và giáo lý trung tâm.

Hành động sau cùng của Đức Phật được ghi lại trong *Kinh Đại Bát Niết-bàn* (*Parinirvana Sutra*), có thể dịch là "kinh giảng về sự tận diệt sau cùng." Vào cuối đời, Đức Phật được cho là đã "từ trạng thái chấm dứt mọi tri giác và cảm giác, tiến vào cảnh giới 'không tri giác mà cũng chẳng vô tri giác'; và từ cảnh giới ấy, ngài bước vào cõi vô sở hữu."[34] Lời trăn trối của ngài với các môn đệ là: mọi sự hữu vi đều sẽ tiêu tan, vì thế họ phải chuyên cần tìm đến giác ngộ; ngài không hứa giúp gì cho họ trong

tương lai, vì thực sự ngài đang siêu thoát vào cõi vô thể, điều mà người theo Phật giáo xem là mục đích tối hậu. Như Kevin Trainor đã nhận xét:

> *Dù Đức Phật có thể không còn hiện diện cách trực tiếp với các môn đệ của ngài, thì sự hiện diện mang lại giải thoát của ngài vẫn tiếp tục được thể hiện qua nhiều hình thức vật chất khác nhau: qua ký ức về những lời giáo huấn của ngài; qua việc tiếp xúc với các địa điểm hành hương; và qua các vật thể vật chất có khả năng làm trung gian cho sự hiện diện của ngài.*[35]

Việc sinh ra, sống, giảng dạy và qua đời của Đức Phật hoàn toàn khác biệt với cuộc đời của Đức Giêsu Kitô. Đức Giêsu tuyên bố chính mình là Đấng cứu độ và là con đường dẫn đến ơn cứu độ, trong khi Đức Phật truyền dạy một tập hợp giáo lý giúp con người tự hủy diệt cái tôi.

Kitô hữu không thể hiểu đúng về Đức Phật nếu không trước hết trả lời cho câu hỏi: *Ngài không phải là ai?* Và câu trả lời đơn giản cho câu hỏi thứ hai này là: ngài không phải là Đức Kitô, là Thiên Chúa. Để nắm bắt rõ hơn cuộc đời lịch sử của Đức Phật, ta cần so sánh với cuộc đời của Đức Kitô. Nguồn tư liệu xác tín nhất về cuộc đời của Đức Giêsu chính là Tân Ước, mặc dù một số học giả hiện đại như Marcus Borg, Bart Ehrman và John Dominic Crossan đã thách thức những quan điểm truyền thống của Giáo hội về "cuộc đời lịch sử" của Đức Kitô. Một số học giả

nổi bật khác như N. T. Wright, Luke Timothy Johnson và Đức Ông John P. Meier lại cho rằng: Đức Giêsu của đức tin cũng chính là Đức Giêsu của lịch sử, điều này có thể được chứng minh cách thực nghiệm. Tuy nhiên, tạm gác lại những tranh luận học thuật gây tranh cãi này, đức tin của Giáo hội chủ yếu dựa vào Kinh Thánh – Lời của Thiên Chúa – để trình bày thực tại về cuộc đời trần thế của Đức Giêsu.

Thánh Luca và Thánh Matthêu kể rằng Đức Giêsu thành Nadarét được sinh tại Bêlem xứ Giuđê, và mẹ ngài là một trinh nữ.[36] Không giống như các ghi chép lịch sử về cuộc đời Đức Phật, thời niên thiếu của Đức Giêsu phần lớn vẫn còn là ẩn số, và sứ vụ công khai của ngài bắt đầu khi ngài là một người trưởng thành, "khoảng ba mươi tuổi," tại biến cố chịu phép rửa ở sông Giođan (Lc 3,23). Khi ngài được Gioan Tẩy Giả làm phép rửa, "trời mở ra và Thánh Thần ngự xuống trên ngài dưới hình dạng chim bồ câu, và có tiếng từ trời phán: 'Con là Con yêu dấu của Cha; Cha hài lòng về Con'" (Lc 3,21–22). Thiên Chúa, từ trên trời, có thể nói vậy, đã công khai biểu lộ tình yêu đối với Con chí ái của Ngài, Đấng sau đó bắt đầu quy tụ các môn đệ và rao giảng Tin Mừng.

Đức Giêsu, nay đã trưởng thành và có nhóm Mười Hai Tông Đồ bên cạnh, bắt đầu thực hiện những lời tiên báo về Đấng Mêsia trong Cựu Ước qua lời giảng và các phép lạ, phác họa những tín điều chủ yếu của Kitô giáo và thiết lập Hội Thánh Kitô giáo, với Thánh Phêrô làm thủ lãnh. Cuộc đời Đức Kitô có thể được phân chia thành: thời kỳ khởi đầu khi kêu gọi các môn đệ; các bài giảng và phép lạ ở Galilê; lời tuyên tín của Thánh Phêrô; cuộc Hiển Dung; hành trình cuối cùng vào Giêrusalem; Tuần Thánh, tức là tuần cuối cùng của ngài ở Giêrusalem khi bị phản bội và bắt giữ; và cuối cùng là Cuộc Thương Khó và cái chết của Đức Giêsu. Thực tại cốt lõi về cuộc đời của Đức Kitô là: cả căn tính và sứ điệp của ngài đều hoàn toàn khác biệt với Đức Phật.

Trước hết, Đức Giêsu – Con Thiên Chúa – quy tụ một nhóm môn đệ chính yếu, không phải để khuyến khích họ "tự mình tìm kiếm ơn cứu độ," mà là để trao ban cho họ giáo huấn của Chúa Cha và chỉ cho họ con đường dẫn đến sự sống đời đời.

Phương cách mà Đức Giêsu kêu gọi người khác theo ngài nói lên rất nhiều điều về sứ điệp của ngài. Khi đứng bên bờ hồ Galilê một ngày nọ, ngài xin ông Simon Phêrô cho

mượn thuyền để giảng dạy cho đám đông đang tụ tập trên bờ. Sau đó, ngài nói với ông Simon:

> *Hãy chèo ra chỗ nước sâu mà thả lưới bắt cá." Ông Simon đáp: "Thưa Thầy, chúng con đã vất vả suốt đêm mà không bắt được gì. Nhưng vì lời Thầy, con sẽ thả lưới." Khi họ làm như vậy, họ bắt được rất nhiều cá, đến nỗi lưới rách gần hết. Họ phải ra hiệu cho bạn chài trên chiếc thuyền khác đến giúp. Họ đến và chất đầy hai chiếc thuyền, đến nỗi thuyền gần chìm. (Lc 5,4–6)*

Sau phép lạ ấy, ông Simon Phêrô "phủ phục dưới chân Đức Giêsu mà thưa: 'Lạy Thầy, xin tránh xa con, vì con là người tội lỗi!'" (Lc 5,8). Và Đức Giêsu đáp: "Đừng sợ! Từ nay, con sẽ là kẻ lưới người như lưới cá" (Lc 5,10). Thấy vậy, các môn đệ đầu tiên "kéo thuyền vào bờ, bỏ tất cả mà đi theo Người" (Lc 5,11).

Chính việc rao giảng và các phép lạ đã thu hút các môn đệ đến với Đức Kitô, và có lẽ điều còn quan trọng hơn trong sứ vụ khởi đầu của ngài là lời thú nhận của Phêrô về sự bất xứng của mình khi theo ngài, vì ông là "một người tội lỗi." Ngay từ giai đoạn đầu này của cuộc đời, vai trò của Đức Giêsu như là Đấng Cứu Chuộc khỏi tội lỗi con người đã được gợi mở.

Khi có các môn đệ bên cạnh, Đức Giêsu tiếp tục làm phép lạ và giảng dạy tại Galilê. Chính trong giai đoạn

này, Đức Kitô nhấn mạnh tầm quan trọng của đức tin, một trong những đặc điểm cốt lõi của Kitô giáo, và nỗ lực của Phêrô khi đi trên mặt nước là một minh chứng cho điều đó. Sau khi Đức Giêsu nhập thuyền với các môn đệ, lúc đó "con thuyền đã cách bờ khá xa" và đang bị "sóng đánh vì gió ngược," ngài đến với họ bằng cách đi trên mặt nước (Mt 14,22–25). Khi ông Phêrô bước ra để đến với Đức Kitô, ông chỉ đi được một đoạn thì mất đức tin và chìm xuống nước. "Người hèn tin, sao lại hoài nghi?" Đức Giêsu nói (Mt 14,31). Trong truyền thống Phật giáo, không có chỗ nào tương đương với lời kêu gọi tin tưởng của Đức Kitô.

Khi Đức Giêsu và Phêrô trở lại thuyền, các môn đệ tuyên xưng: "Thật, Thầy là Con Thiên Chúa," chính là điều cốt lõi trong lời tuyên tín của Thánh Phêrô (Mt 14,32). Lời tuyên xưng của Phêrô về căn tính đích thực của Đức Giêsu là điểm phân biệt then chốt giữa Đức Giêsu và Đức Phật. Khi Đức Giêsu và các môn đệ đến vùng Xêsarê Philípphê, ngài hỏi họ: "Người ta nói Con Người là ai?" Phêrô đáp: "Thầy là Đấng Kitô, Con Thiên Chúa hằng sống" (Mt 16,13–16). Chỉ có Phêrô trả lời đúng câu hỏi, và sau đó Đức Kitô đã đặt ông làm thủ lãnh cộng đoàn các tín hữu – Hội Thánh. Quan trọng ở đây là: Đức Giêsu khẳng định cách không thể chối cãi rằng ngài là Đấng

Kitô và là Con Thiên Chúa; Đức Giêsu, không giống Đức Phật, không thể được mô tả chỉ đơn thuần như "một triết gia," mà đúng hơn là chính Thiên Chúa, một Ngôi trong Ba Ngôi Thiên Chúa.

Như thể phép lạ đi trên mặt nước chưa đủ để khẳng định thần tính của Đức Giêsu cách dứt khoát, thì biến cố Hiển Dung—hay cuộc "biến hình" hữu hình—đã bày tỏ cả nhân tính và thiên tính của ngài một cách rõ ràng. Thánh Tôma Aquinô xem biến cố này là "phép lạ lớn nhất," vì cuộc Hiển Dung xác nhận một lần nữa vị thế của Đức Giêsu trong Thiên Tính. Thánh Mác-cô thuật lại:

> *Đức Giêsu đem các ông Phêrô, Giacôbê và Gioan theo mình, đưa các ông lên núi cao, chỉ có một mình các ông với Người. Rồi Người biến đổi hình dạng trước mắt các ông. Áo Người trở nên rực rỡ, trắng tinh như không thợ nào ở trần gian có thể giặt trắng được. Và Êlia cùng Môsê hiện ra đàm đạo với Đức Giêsu. (Mc 9,2–4)*

Cũng như khi Đức Giêsu chịu phép rửa, "có tiếng từ đám mây phán: 'Đây là Con Ta yêu dấu'," rồi tiếng ấy truyền lệnh rằng: "Hãy vâng nghe lời Người!" (Mc 9,7). Không chỉ thần tính của Người được xác nhận, mà cả thẩm quyền của Người nữa; chính tiếng nói của Đức Giêsu là điều chúng ta phải vâng phục.

Sau biến cố Hiển Dung, Đức Giêsu và các môn đệ tiến vào thành Giêrusalem cách khải hoàn, cưỡi trên lưng lừa, khi "một đám rất đông trải áo mình trên đường, còn người khác chặt cành cây mà rải lên đường" như một dấu chỉ tôn kính (Mt 21,8). Đám đông đi trước và đi sau hô vang: "Hoan hô Con Vua Đavít!" và "Chúc tụng Đấng nhân danh Chúa mà đến!" (Mt 21,9). Vào cuối tuần đó, Đức Giêsu cử hành "Bữa Tiệc Ly" với các môn đệ và thiết lập Bí tích Thánh Thể. Sau đó, Người bị Giuđa phản bội trong vườn, bị bắt, bị xét xử bởi cả Thượng Hội đồng và tổng trấn Rôma vùng Giuđê là Phongxiô Philatô. Rồi bắt đầu Cuộc Thương Khó cuối cùng của Đức Giêsu, trong đó Người bị đánh đòn, đội mạo gai, bị buộc vác thập giá và bị đóng đinh trên đồi Golgotha, hay "núi sọ." Cái chết của Đức Giêsu, theo niềm tin Kitô giáo, đánh dấu trung tâm của lịch sử nhân loại, vì chính vào thời điểm đó, Thiên Chúa, Nhập Thể nơi Đức Giêsu Kitô, đã chịu đau khổ để đền thay tội lỗi nhân loại. Trong khi Đức Phật là một bậc thầy nhân loại, thì Đức Giêsu Kitô là Thầy, là Thiên Chúa, và là Đấng cứu độ toàn thể nhân loại.

Một lời kết về căn tính so sánh giữa Đức Phật và Đức Giêsu dưới cái nhìn của Kitô giáo Công giáo: Đức Phật đã sống nhiều kiếp cho đến khi đạt đến sự tiêu diệt cuối cùng, trong khi Đức Giêsu chỉ sống một lần, nhưng hiện hữu

muôn đời. Đức Kitô kêu gọi mọi người bước vào cõi đời đời, điều mà chỉ một mình Người có thể ban. Đức Giêsu, Thiên Chúa làm người, mời gọi các môn đệ bước vào điều thiện hảo và bình an, và quan trọng nhất, bước vào tình yêu, và Người hứa sẽ trợ giúp những ai cầu xin Người.

## Hỏi: Phật giáo hình thành như thế nào? Kitô giáo hình thành như thế nào?

Nói cách đơn giản, Phật giáo là cộng đồng các tín đồ được gọi là *tăng đoàn* (*samgha*), được hình thành sau khi Siddhartha trở thành Đức Phật. Giữa lúc Đức Phật giác ngộ (*niết bàn*) dưới cây bồ đề và khi ngài nhập diệt (*niết bàn tối hậu*), nhóm môn đệ đầu tiên của ngài đã từ bỏ thế tục và phân tán ra để truyền bá giáo lý của ngài. Khi các môn đệ mới đến với Đức Phật, ngài truyền chức cho họ, gọi là *bhikkhu*, nghĩa là "người sống bằng khất thực"; trong tiếng Anh, *bhikkhu* thường được dịch là "tu sĩ." Các *bhikkhu* được kỳ vọng tuyên khấn gia nhập *tăng đoàn* và tìm kiếm sự giác ngộ. Đây là khởi điểm của đời sống tu trì Phật giáo, tuy hình thức tu trì có tổ chức chưa hình thành cho đến sau này, khi các *bhikkhu* bắt đầu định cư trong những cộng đồng ổn định. Những người không được truyền chức trong Phật giáo được gọi là *upasika*, hay tín đồ tại gia, được kỳ vọng nâng đỡ *tăng*

*đoàn* và thực hành điều được gọi là *năm giới*: không sát sinh, không trộm cắp, không tà dâm, không nói dối, và không uống rượu. Không lâu sau biến cố giác ngộ lớn đó, Đức Phật đã quy tụ khoảng sáu mươi môn đệ *bhikkhu*, và ngài sai họ đi truyền bá giáo lý, làm cho Phật giáo trở thành một trong những truyền thống truyền giáo tích cực nhất, bên cạnh Kitô giáo và Hồi giáo. Đức Phật nói:

> *Hãy lên đường, hỡi các tỳ-kheo, vì lợi ích của số đông, vì hạnh phúc của số đông, vì lòng bi mẫn với thế gian, vì phúc lợi, lợi ích và hạnh phúc cho chư thiên và loài người. Không ai được đi hai người một. Hãy giảng dạy, các tỳ-kheo, Chánh Pháp từ đầu đến cuối đều khả ái.*[37]

Ban đầu, các *bhikkhu* chỉ gồm nam giới, nhưng sau năm năm, *tăng đoàn* bắt đầu đón nhận một chi phái nữ tu sĩ. Bà Mahaprajapati, dì ruột và cũng là mẹ nuôi của Đức Phật, đã xin ngài cho phép gia nhập *tăng đoàn*. Ban đầu Đức Phật từ chối, nhưng theo truyền thuyết, đệ tử cao cấp của ngài là Ananda đã can thiệp thay cho Mahaprajapati; Đức Phật cuối cùng đồng ý nhận bà vào cộng đoàn, nhưng chỉ với điều kiện là các nữ tu trong tương lai phải chấp nhận tám quy định bổ sung, đặt họ ở địa vị thấp hơn so với các thành viên nam trong *tăng đoàn*.

Một trong những đặc điểm đáng chú ý của *tăng đoàn* Phật giáo là nguyên lý *dharmaraja*, hay "vị vua công

chính." Truyền thống này bắt đầu từ một vị vua hùng mạnh thuộc triều đại Maurya (321–185 TCN), có tên là Ashoka. Vào năm thứ chín triều đại của ông, vua Ashoka đã chinh phạt tiểu quốc Kalinga, tàn sát hơn 100.000 người. Khi chứng kiến xác người la liệt sau cuộc chiến, ông cảm thấy vô cùng hối hận và đã cải đạo sang Phật giáo, và như Kenneth Ch'en viết: "ông không còn gây chiến nữa và dành trọn đời còn lại để bảo vệ và truyền bá giáo lý của Đức Phật."[38] Sau khi cải đạo, vua Ashoka hành hương đến các thánh tích gắn với Đức Phật và lịch sử Phật giáo, đồng thời khởi xướng truyền thống "vua công chính" – người cai trị như một người bảo vệ và cổ võ Chánh Pháp (*Dharma*). Ở một khía cạnh nào đó, vua Ashoka được xem như là "Constantinô" của Phật giáo, người đã cung cấp sự hỗ trợ chính trị cần thiết để giúp *tăng đoàn* lan rộng đến các vùng đất mới. Nhà vua đã cử các nhà truyền giáo đưa Phật giáo đến các vùng khác của Ấn Độ và Viễn Đông, bao gồm Tây Tạng, Trung Quốc, Hàn Quốc và cuối cùng là Nhật Bản.

Một trong những cột mốc quan trọng nhất của Phật giáo là khi tôn giáo này du nhập vào Trung Hoa trong thế kỷ thứ nhất sau Công nguyên, tại đây Phật giáo đã hấp thụ các truyền thống văn hóa và triết học của Trung Hoa. Dựa vào Khổng giáo để xây dựng cấu trúc

tu viện, và vào Đạo giáo để thiết lập nền tảng triết học, Phật giáo Trung Hoa đã đem đến cho *tăng đoàn* những phương thức mới để diễn đạt giáo huấn của Đức Phật, và vì Trung Hoa rộng lớn hơn bất kỳ quốc gia Đông Á nào khác, Phật giáo đã phát triển thành một tôn giáo thế giới. Đến thế kỷ thứ sáu, trường phái Phật giáo có ảnh hưởng nhất tại Trung Hoa là *Thiền tông* (*Chan*) đã hình thành, và sau đó du nhập vào Hàn Quốc với tên gọi *Son*, rồi đến Nhật Bản với tên gọi *Zen*.

Có lẽ hình thức Phật giáo dễ nhận thấy nhất ngày nay là Phật giáo Tây Tạng, do Đức Đạt-lai Lạt-ma đứng đầu, danh hiệu này có nghĩa là "đại dương trí tuệ." Hệ thống các vị Đạt-lai Lạt-ma chỉ hình thành vào thế kỷ XV, mặc dù không có lãnh đạo Phật giáo nào trong lịch sử gần đây được biết đến rộng rãi hơn vị Đạt-lai Lạt-ma thứ mười bốn, người đã chạy trốn khỏi Tây Tạng vào năm 1959 trong cuộc kháng chiến chống lại chính quyền Cộng sản Trung Quốc, vốn đã chiếm đóng và sáp nhập Tây Tạng vào năm 1950.

Tựu trung lại, Phật giáo là một tôn giáo và triết lý dựa trên giáo huấn của Siddhartha Gautama – Đức Phật – bao gồm các tăng sĩ và ni cô (*bhikkhu* và *bhikkhuni*) và các tín đồ tại gia không thụ phong (*upasika*). Dù Phật

giáo có một số giáo lý trung tâm, nhưng về sau đã phân chia thành nhiều tông phái với các lập trường tín lý khác nhau. Nói về *tăng đoàn* Phật giáo cũng tương tự như nói về một Giáo hội Kitô giáo; cả Phật tử và Kitô hữu đều có những chia rẽ liên quan đến việc cộng đoàn tín hữu của họ thực sự được định nghĩa như thế nào, ai là lãnh đạo của họ, và đâu là những tín điều cốt yếu. Chẳng hạn, Phật giáo *Thiền* cho rằng toàn thể hiện hữu chỉ là ảo giác, trong khi Phật giáo *Tịnh Độ* tin rằng linh hồn con người sau khi chết có thể đến những nơi tương tự như thiên đàng hay địa ngục mà Kitô hữu hình dung. Tuy nhiên, dù có thể nói đến một số điểm tương đồng phổ quát, thì *tăng đoàn* Phật giáo và Giáo hội Công giáo vẫn hoàn toàn khác biệt về mặt lịch sử và cơ cấu.

Không giống như *tăng đoàn* Phật giáo, vốn hình thành cách tự nhiên xung quanh nhân vật lịch sử Đức Phật, Giáo hội Công giáo – theo đức tin Công giáo – được chính Thiên Chúa thiết lập một cách siêu nhiên vào ngày lễ Ngũ Tuần, khi Chúa Thánh Thần ngự xuống trên các Tông Đồ để luôn đồng hành với các ngài như là Đấng Dẫn Dắt:

> *Khi đến ngày lễ Ngũ Tuần, mọi người đang tụ họp tại một nơi. Bỗng từ trời phát ra một tiếng động như tiếng gió mạnh thổi đến, và đầy tràn cả căn nhà nơi họ đang ngồi. Họ thấy xuất hiện những lưỡi lửa phân ra như thể đậu trên từng người một.*

> *Ai nấy đều được tràn đầy Thánh Thần và bắt đầu nói các thứ tiếng khác nhau, tùy theo Thánh Thần ban cho họ. (Cv 2,1–4)*

Trong bài giảng lễ Chúa Thánh Thần năm 1998, Đức Giáo hoàng Gioan Phaolô II đã nhận định rằng: "Với những lời này, sách Công vụ Tông Đồ đưa chúng ta vào trung tâm của biến cố Hiện Xuống; các ngài cho chúng ta thấy các môn đệ, đang quy tụ cùng với Mẹ Maria nơi phòng Tiệc Ly, đón nhận ơn ban của Thánh Thần," và như thế, "lời hứa của Đức Giêsu được hoàn tất và thời đại của Giáo hội bắt đầu."[39] Nói cách khác, Giáo hội ngày nay vẫn được hướng dẫn bởi chính Chúa Thánh Thần – Đấng đã được ban cho các Tông Đồ hơn hai ngàn năm trước – và những người kế vị các Tông Đồ ấy là các giám mục, những vị vẫn đang điều hành cộng đoàn Kitô hữu tại các giáo phận và giáo khu trên toàn thế giới. Điều quan trọng nhất cần ghi nhớ ở đây là: trong khi *tăng đoàn* Phật giáo được hình thành xung quanh Đức Phật và dần phát triển thành một cộng đoàn có tổ chức gồm tu sĩ và tín đồ tại gia, thì người Công giáo tin rằng Giáo hội Công giáo được chính Đức Giêsu Kitô – Đấng là Thiên Chúa và là Đấng mang toàn chân lý – thiết lập một cách siêu nhiên.

Cũng khác với *tăng đoàn* Phật giáo – vốn không có một vị lãnh đạo chính thức (hãy nhớ rằng thể chế Đạt-lai Lạt-ma trong Phật giáo Tây Tạng chỉ được thiết lập vào thế kỷ XV) – Giáo hội Công giáo được chính Đức Kitô, là Đầu của Giáo hội, tổ chức để được dẫn dắt bởi người kế vị thánh Phêrô, tức giám mục Rôma. Giáo hội, cũng như bản thân trật tự tự nhiên, mang tính phẩm trật, với Đức Giáo hoàng được thiết lập để lãnh đạo toàn thể Thân Thể Kitô hữu. Như *Sách Giáo lý của Giáo hội Công giáo* viết:

> *Khi lập Nhóm Mười Hai, "Người đã đặt họ thành một đoàn thể hay một hội đồng thường trực, đứng đầu là ông Phêrô, được chọn từ trong số họ." Cũng như "do thiết lập của Chúa, thánh Phêrô và các Tông đồ khác hợp thành một thể Tông đồ duy nhất, thì theo cách tương tự, Đức Giáo hoàng Rôma, người kế vị thánh Phêrô, và các giám mục, những người kế vị các Tông đồ, có mối liên hệ và hiệp nhất với nhau."*[40]

Hai ngàn năm lịch sử truyền thừa tông truyền, từ Đức Kitô đến ngày nay, chính là định chế liên tục lâu đời nhất trong lịch sử nhân loại. Các vị giáo hoàng, giám mục, linh mục, phó tế, tu sĩ nam nữ và giáo dân đã hình thành cấu trúc của Giáo hội từ thuở sơ khai, và thừa tác vụ giáo hoàng – theo niềm tin Công giáo – dưới sự hướng dẫn của Chúa Thánh Thần, đã gìn giữ kho tàng đức tin được Đức Giêsu Kitô trao ban cho các Tông Đồ tiên khởi.

Kitô giáo, cũng như Phật giáo, có "vị vua Ashoka" của riêng mình: hoàng đế Rôma Constantinô. Trong chiếu chỉ nổi tiếng *Edictum Mediolanense*, hay "Chiếu chỉ Milan" năm 313, hoàng đế Constantinô đã ra lệnh cho phép các Kitô hữu được tự do hành đạo. Chiếu chỉ tuyên bố:

> *Từ lâu, chúng tôi đã nhận ra rằng tự do tôn giáo không nên bị chối từ, nhưng cần được ban cho mọi cá nhân, để mỗi người có thể thực hành bổn phận tôn giáo theo sự chọn lựa và phán đoán của mình. Vì thế, chúng tôi đã ra lệnh rằng mọi người, cả Kitô hữu lẫn những người khác, đều được giữ đức tin của tôn giáo và giáo phái mình... nghĩa là, ban cho Kitô hữu và mọi người quyền tự do theo tôn giáo họ chọn, để bất kỳ vị thần nào trên trời có thể phù hộ cho chúng tôi và cho mọi người sống dưới quyền cai trị của chúng tôi.*[41]

Constantinô, cũng như Ashoka đối với *tăng đoàn* Phật giáo, đã trở thành một vị ân nhân lớn về mặt vật chất đối với Giáo hội Kitô giáo, cung cấp cho cộng đoàn Kitô hữu tài sản và nguồn tài chính để phát triển trong các thế kỷ tiếp theo.

Một điểm tương đồng rõ rệt khác giữa *tăng đoàn* Phật giáo và Giáo hội Kitô giáo là sự hình thành đời sống tu trì, mặc dù cần nói ngay rằng mục tiêu chính của đời sống tu trì Phật giáo và Kitô giáo rất khác nhau. Trong khi các tu sĩ và ni cô Phật giáo tìm kiếm sự giác ngộ cá nhân – một hoạt động hướng nội – thì các tu sĩ và đan

sĩ Kitô giáo lại hoàn toàn hướng ra bên ngoài, để ngợi khen Thiên Chúa, Đấng Tạo Hóa và là Đấng yêu thương mọi người.

Giai đoạn sơ khai của đời sống tu trì Kitô giáo khởi đầu với các *ẩn sĩ sa mạc* – các vị nam nữ sống trong hoang mạc Scetes của Ai Cập, như thánh Antôn Ẩn Tu – và đạt đến sự hoàn thiện tại phương Tây với *Luật Dòng* của thánh Biển Đức thành Nursia. Vào khoảng năm 530, thánh Biển Đức, "đã thành thục trong đời sống tu trì và khôn ngoan thiêng liêng," đã soạn thảo *Luật Dòng*, mà ngài gọi là "một bản tóm lược Kitô giáo, một tuyển tập huyền nhiệm và khôn ngoan của toàn bộ giáo huấn Tin Mừng."[42] Đời sống tu trì Kitô giáo theo cái nhìn của thánh Biển Đức được thiết kế để tuân theo các giáo huấn của Đức Kitô được trình bày trong Kinh Thánh, và quy hướng về việc thờ phượng Thiên Chúa và cứu rỗi các linh hồn.

Dù bề ngoài có những nét tương đồng giữa tu trì Công giáo và tu trì Phật giáo – như tràng hạt, tu phục, đầu cạo và tượng thờ – nhưng định hướng của hai truyền thống lại hoàn toàn khác nhau. Tu sĩ Phật giáo sống đời khổ hạnh để tích lũy công đức và đạt đến sự ly thoát khỏi các ham muốn và hành vi (*karma*) trói buộc con người vào vòng luân hồi; trong khi đó, tu sĩ Kitô giáo sống đời

khổ hạnh để đền tội, cầu nguyện, cứu giúp các linh hồn và tôn thờ Thiên Chúa. Ngay cả giá trị của sự thinh lặng cũng được hiểu khác nhau từ hai cái nhìn tu trì Công giáo và Phật giáo: tu sĩ Kitô giáo tin rằng thinh lặng giúp con người hiểu biết rõ hơn về Thiên Chúa vốn siêu việt và khó thấu hiểu; trong khi đó, tu sĩ Phật giáo tìm thấy trong thinh lặng sự trống rỗng tối hậu của mọi sự. Nhà tư tưởng Phật giáo Nagarjuna cho rằng, cuối cùng, thinh lặng giúp ta nhận ra rằng không có gì hiện hữu thật sự, kể cả chính bản thân ta; trong khi thần học gia Công giáo Thomas Aquinas lại cho rằng thinh lặng giúp xóa tan những ồn ào che khuất Thiên Chúa khỏi các giác quan của ta. Như James Fredericks nhận định: "Tính không (emptiness) đối với Nagarjuna, và tính bất khả tri (incomprehensibility) đối với Aquinas, đều là những công cụ khái niệm nhằm làm rõ điều gì tạo nên một đời sống có ý nghĩa trong niềm tin của họ."[43] Một lần nữa, sự khác biệt nằm ở chỗ: tu trì Kitô giáo nhằm nhận biết Thiên Chúa, trong khi tu trì Phật giáo chủ yếu nhắm tới việc thấu hiểu bản chất trống rỗng của tự ngã.

Sau chiếu chỉ nổi tiếng của Constantinô, cùng với sự phát triển của đời sống tu trì và tiến trình đào sâu thần học trong thời Trung Cổ, Giáo hội đã trở thành nền tảng và cấu trúc của nền văn minh Tây phương. Hệ phẩm trật,

nghệ thuật, kiến trúc, thần học, triết học, khoa học và giáo huấn xã hội của Giáo hội kể từ ngày lễ Hiện Xuống vẫn luôn, ít nhất về lý tưởng, quy hướng về Đức Giêsu Kitô – Đấng sáng lập cộng đoàn Kitô hữu. Bản chất và mục tiêu của Giáo hội có lẽ được trình bày rõ nhất trong *Hiến chế Tín lý về Giáo hội – Lumen Gentium*:

> *Chỉ có một Giáo hội của Đức Kitô mà chúng ta tuyên xưng trong Kinh Tin Kính là Duy Nhất, Thánh Thiện, Công Giáo và Tông Truyền. Sau khi sống lại, Đấng Cứu Thế đã trao cho thánh Phêrô nhiệm vụ chăn dắt Giáo hội này, và cùng với thánh Phêrô, trao cho các Tông Đồ quyền hướng dẫn và điều hành Giáo hội với uy quyền; và Người đã thiết lập Giáo hội ấy cho muôn thế hệ như là 'cột trụ và nền tảng của chân lý.'*[44]

Tóm lại, trong khi *tăng đoàn* Phật giáo về mặt lý thuyết có thể đã được hình thành và tiếp tục tồn tại mà không cần Đức Phật, thì Giáo hội Kitô giáo không thể được thiết lập cũng như duy trì suốt hai ngàn năm qua nếu không có Đức Giêsu Kitô và sự hiện diện liên lỉ của Người.

## Hỏi: Bốn Chân Lý Cao Cả là gì? Kitô hữu nhìn nhận đau khổ như thế nào?

Bốn Chân Lý Cao Cả nằm ở trung tâm giáo huấn của Đức Phật, và thực tế, đây là đề tài của bài giảng đầu tiên của ngài sau khi đạt đến giác ngộ. Tựu trung, mỗi Chân Lý trong Bốn Chân Lý Cao Cả—và có lẽ toàn bộ truyền

thống Phật giáo—tập trung vào việc loại bỏ đau khổ nơi con người, gọi là *dukkha*. Điều đáng chú ý là sự khác biệt sâu sắc giữa cách hiểu của Phật giáo và Công giáo về đau khổ; đối với Phật giáo, đau khổ là điều tiêu cực một cách phổ quát, trong khi các Kitô hữu Công giáo nhận ra giá trị nội tại của đau khổ khi nó được gắn kết với các nhân đức của hy sinh và từ bỏ bản thân.

Chúng ta có thể tóm lược Bốn Chân Lý Cao Cả như sau: Thứ nhất, mọi sự là đau khổ (*dukkha*); thứ hai, nguyên nhân của đau khổ là dục vọng; thứ ba, sự chấm dứt đau khổ đạt được qua việc tận diệt mọi dục vọng; và thứ tư, dục vọng có thể được diệt trừ qua con đường Bát Chánh Đạo. Bát Chánh Đạo gồm tám thực hành giúp loại trừ dục vọng, như chánh ngữ, chánh nghiệp, v.v.[45] Có lẽ nguồn tư liệu tốt nhất cho giáo lý này là bản Kinh nổi tiếng *Chuyển Pháp Luân*.

Trong kinh này, Đức Phật mô tả chi tiết điều ngài hiểu là đau khổ và cách từ bỏ nó:

> *Này các tỳ kheo, thế nào là Thánh Đế về khổ? Chính là: sinh là khổ, già là khổ, bệnh là khổ, chết là khổ. Sự tiếp xúc với điều không ưa thích là khổ. Sự chia lìa điều yêu thích là khổ. Không đạt được điều mong muốn cũng là khổ. Và sắc (rūpa) là khổ, thọ (vedanā) là khổ, tưởng (saññā) là khổ, hành (saṅkhāra) là khổ, thức (viññāṇa) là khổ.*[46]

Điều ngài đang nói là: bất cứ điều gì khơi lên một phản ứng nào đó—dù tích cực hay tiêu cực—cuối cùng cũng là một hình thức của đau khổ, vì ngay cả khoái lạc cũng khiến người ta hoặc mong muốn nhiều hơn (gây ra khổ) hoặc lo sợ nó sẽ kết thúc (cũng là điều không dễ chịu). Quan điểm Phật giáo rằng mọi hiện tượng được điều kiện bởi *karma* đều là khổ phải được hiểu theo nghĩa đen, và đây là một quan niệm rất xa lạ đối với phần lớn người phương Tây, đặc biệt là người Công giáo.

Khi bàn đến Chân Lý Thứ Hai, Đức Phật mô tả dục vọng như là: "sự khát khao được tiếp tục hiện hữu, đi đôi với khoái lạc và đam mê, và mang lại niềm vui thoáng qua ở nơi này nơi kia."[47] Sự bám víu vào cái tôi, sự gắn bó với hiện hữu, theo Đức Phật, chính là nền tảng của đau khổ, và cách duy nhất để thoát khỏi đau khổ là tận diệt dục vọng—mà dục vọng này lại được nuôi dưỡng bởi chính hành vi hiện hữu. Ngài nói rằng sự chấm dứt đau khổ hệ tại ở "sự hủy diệt tận căn của chính khát vọng muốn tiếp tục hiện hữu ấy, đi cùng với khoái lạc và đam mê."[48] Sự giác ngộ Phật giáo, hay *niết-bàn*, chính là điều đó: sự tận diệt trọn vẹn của cái ngã—một điều tôi sẽ bàn kỹ hơn ở phần sau. Cuối cùng, Chân Lý Thứ Tư là con đường dẫn đến việc tận diệt dục vọng và chấm dứt đau khổ, tức Bát Chánh Đạo.

Thậm chí phức tạp hơn cả Bốn Chân Lý là việc áp dụng Bát Chánh Đạo: chánh kiến, chánh tư duy, chánh ngữ, chánh nghiệp, chánh mạng, chánh tinh tấn, chánh niệm, và chánh định. Học giả Phật giáo Edward Conze đã đưa ra một trong những bản tóm lược đơn giản nhất về giáo lý này. Ông ghi nhận rằng chánh kiến chỉ đơn thuần là chấp nhận về mặt lý trí Bốn Chân Lý Cao Cả, và con đường của chánh tư duy ngụ ý "một khát vọng tự tiêu diệt cái tôi và mưu cầu hạnh phúc cho tha nhân," còn chánh tinh tấn "ám chỉ nỗ lực từ bỏ các *dharma* bất thiện."[49] Bằng cụm từ "*dharma* bất thiện," Conze muốn nói đến bất kỳ giáo lý nào gây ra dục vọng và đau khổ, hay nói chính xác hơn, bất kỳ giáo lý nào ngoài Phật giáo. Người đọc có thể nhận ra rằng Bốn Chân Lý hướng đến một cái nhìn nghi ngại và phủ định về hiện hữu con người như là nguyên nhân tối hậu của bất hạnh—và điều này là đúng. Trong một chú giải Phật giáo được gọi là *Visuddhimagga*, hay "con đường thanh tịnh," người ta đề xuất rằng dục vọng lệ thuộc vào hiện hữu, và một trong những lập luận được trình bày trong văn bản này là mọi hành động (*karma*) đều khiến con người tiếp tục hiện hữu và tiếp tục dục vọng.[50] Để thoát khỏi đau khổ một cách triệt để, con người phải thoát khỏi hiện

hữu—một quan điểm đi ngược với một số nền tảng của niềm tin Công giáo.

Cũng như trong mọi so sánh khác giữa Kitô giáo và Phật giáo, bản chất của bất kỳ điều gì—như đau khổ và niềm vui—đều bị ảnh hưởng bởi việc con người có tin vào một Thiên Chúa duy nhất, hay một Đấng Tạo Hóa, hay không. James Fredericks đã nói ngắn gọn: "Phật giáo, không như Kitô giáo, không có khái niệm về 'Đấng Tạo dựng trời đất,' tức Thiên Chúa Tạo Hóa, Đấng đã tạo dựng vũ trụ và một ngày nào đó sẽ hoàn tất công trình tạo dựng ấy." Fredericks ghi nhận thêm: "Thay vào đó, Phật giáo hình dung thực tại như là nguyên nhân tự thân, không có một Thiên Chúa siêu việt vượt lên trên để sáng tạo nó."[51] Nói cách đơn giản, đối với Phật giáo, không có Thiên Chúa nào giúp con người hiểu hay biến đổi đau khổ; con người bị bỏ mặc để tự mình đối diện với khổ đau. Về tổng thể, có ba câu trả lời Công giáo căn bản đối với cái nhìn Phật giáo về bản tính con người và thực trạng đau khổ, tất cả đều dựa trên niềm tin rằng chúng ta không cô đơn và rằng Thiên Chúa hiện diện để xoa dịu mọi nỗi buồn và đau thương nơi con người. Thứ nhất, nhân loại được tạo dựng theo hình ảnh Thiên Chúa, vì thế con người là điều đáng được ngợi ca chứ không phải điều đáng than khóc; thứ hai, đau khổ giúp

chúng ta hiểu sâu hơn về Đức Kitô, Đấng biến đổi đau khổ thành niềm vui; và thứ ba, dục vọng, tự nó, có thể nên thánh, và có thể dẫn đến sự thánh thiện và khôn ngoan lớn hơn.

Phẩm giá của con người được khẳng định ngay trong trình thuật Sáng Thế, khi con người được tạo dựng theo hình ảnh và họa ảnh của chính Thiên Chúa: "Khi Thiên Chúa sáng tạo con người, Người đã làm nên họ giống như Thiên Chúa. Người tạo dựng họ là nam và nữ, rồi chúc lành cho họ. Khi được tạo dựng, Người gọi họ là 'con người'" (St 5,1–3). Trong phần chú giải về trình thuật Sáng Thế, Cha James Scullion, OFM, viết rằng: "Được tạo dựng theo 'hình ảnh và họa ảnh của Thiên Chúa' (St 1,26–27) có nghĩa là được đặt thấp hơn Thiên Chúa một chút, và được đội mũ triều thiên vinh quang và danh dự."[52] Dù người ta có thể lập luận rằng điều này không hoàn toàn xóa bỏ đau khổ nơi con người, niềm tin Công giáo cho rằng chính phẩm giá của chúng ta—vì được dựng nên theo hình ảnh Thiên Chúa—mang lại cho nhân loại một động lực mạnh mẽ để chịu đựng đau khổ với niềm xác tín rằng chúng ta được tạo dựng cho một điều gì đó tốt đẹp hơn, một điều mà Thiên Chúa đã hứa ban nếu chúng ta "giữ vững niềm tin". Nói cách chính xác, Thiên Chúa không tạo dựng nhân loại theo

hình ảnh Người để rồi—như Phật giáo tìm cách thực hiện—bị xóa bỏ. Gián tiếp đề cập đến điểm này, Peter Kreeft, trong cuốn *Making Sense Out of Suffering* (*Tìm Hiểu Ý Nghĩa Đau Khổ*), nói rằng:

> *Tôi không phải là một Phật tử. Tôi không thể không xem Niết-bàn [sự xóa bỏ bản ngã] như là một hình thức an tử tâm linh: giết chết bệnh nhân (cái tôi, cái "ngã") để chữa trị căn bệnh (cái tôi vị kỷ, sự ích kỷ). Phật giáo loại bỏ cái tôi biết hận thù và đau khổ, đúng vậy; nhưng đó cũng là cái tôi biết yêu thương... Có vẻ như Đức Phật hoàn toàn không nhận ra khả năng của tình yêu vô vị lợi, ý chí vô vị lợi, đam mê vô vị lợi, và bản thân vô vị lợi.*[53]

Tôi xin thêm vào nhận định sâu sắc của Kreeft rằng, cái "tôi" mà Đức Phật dường như không nhận ra chính là cái "tôi" đã được tạo dựng theo hình ảnh Thiên Chúa—cái tôi có khả năng yêu thương vô vị lợi, một tình yêu có thể chịu đựng và biến đổi mọi đau khổ, chính vì con người được tạo dựng theo hình ảnh Thiên Chúa.

Kitô giáo cũng không đồng thuận với quan điểm Phật giáo rằng mọi đau khổ đều là điều xấu và cần phải tránh né. Thánh Gioan Phaolô II đã ghi nhận trong tác phẩm sâu sắc của ngài về bản chất của sự dữ và đau khổ, *Salvifici Doloris* (*Ý Nghĩa Cứu Độ Của Đau Khổ*), rằng chính qua đau khổ mà con người được kết hiệp với cuộc Thương Khó của Đức Kitô. Đức Hồng y Javier Lozano Barragán

đã tóm tắt lời khẳng định của Đức Giáo hoàng trong một bài giảng mang tên *"Cách hiểu Kitô giáo về đau khổ và bệnh tật"*:

> *Qua đau khổ, con người được kết hợp với đau khổ của Đức Kitô. Đau khổ khơi dậy nơi ta tình yêu đối với những ai đau khổ, một tình yêu vô vị lợi thúc đẩy người ta giúp đỡ họ bằng cách xoa dịu đau khổ ấy. Điều này ngày nay đã trở thành một sứ mạng chính thức và có tổ chức qua các cơ sở y tế và các chuyên viên phục vụ tại đó, cũng như qua các thiện nguyện viên. Đây thực sự là một ơn gọi, đặc biệt khi người ta hiệp nhất với Giáo Hội trong tư cách là người Kitô hữu.*[54]

Nói cách khác, trong nhiều chức năng của nó, đau khổ có thể được biến đổi thành điều tốt lành; khi được "kết hợp với đau khổ của Đức Kitô", chúng ta học biết yêu thương người đau khổ cách sâu xa hơn. Một ví dụ tuyệt vời về sự *liên khổ* (cùng đau khổ) được thể hiện qua dụ ngôn Kitô giáo về người Samari nhân hậu. Trong khi vị tư tế và thầy Lêvi đi ngang qua người bị đánh đập nửa sống nửa chết, để mặc anh ta trên đường, thì người Samari, ngược lại, "thấy anh ta và chạnh lòng thương. Ông đến gần, băng bó vết thương cho anh ta", rồi "đưa anh đến quán trọ và chăm sóc cho anh" (Lc 10,33–34). Lòng trắc ẩn theo nghĩa Kitô giáo không được thúc đẩy bởi quan điểm rằng đau khổ luôn luôn là điều xấu, như trong giáo lý Phật giáo, mà bởi xác tín rằng đau khổ có thể là

phương thế để cảm thông và hiệp thông với Đức Kitô, Đấng biến đổi mọi sự nên tốt lành. Đức Gioan Phaolô II đã khẳng định rằng: "Mầu nhiệm cứu chuộc thế gian một cách kỳ diệu lại bén rễ trong đau khổ, và đau khổ ấy, đến lượt nó, tìm thấy trong mầu nhiệm Cứu Chuộc điểm quy chiếu tối cao và chắc chắn nhất."[55]

Và sau cùng, đối lập với quan điểm Phật giáo cho rằng mọi dục vọng đều gây ra đau khổ, Kitô hữu trả lời rằng những ước muốn thánh thiện và tốt lành sẽ dẫn đến những kết quả thánh thiện và tốt lành. Dù Kitô hữu có thể đồng ý với Phật giáo rằng đôi khi khao khát còn tốt hơn sự thỏa mãn—rằng ta thường thất vọng khi đạt được điều mình mong ước—thì vẫn có những ước muốn, như khát khao Thiên Chúa, vốn vượt quá mọi mong đợi khi được toại nguyện. Như Cha Ronald Rolheiser đã ghi nhận: "Ước muốn thúc đẩy chúng ta hành động," và nếu ước muốn của ta là những điều tốt lành, thì hành động của ta cũng là những hành động tốt lành.[56] Dù chúng ta thường gắn ước muốn với dục vọng hoặc khát khao nhục dục, vẫn có những hướng khác mà khát vọng có thể dẫn ta tới. Hãy tưởng tượng Mẹ Têrêsa Calcutta. Mẹ đã nói về ước muốn như một cơn đói khát, và cho thấy cơn đói này có thể trở nên sức mạnh biến đổi trong một thế giới đầy đau khổ:

> *Có một cơn đói khủng khiếp về tình yêu. Tất cả chúng ta đều cảm nghiệm điều đó trong cuộc sống—nỗi đau, sự cô đơn. Chúng ta phải can đảm để nhận ra điều ấy. Người nghèo có thể ở ngay trong chính gia đình bạn.*[57]

Mẹ Têrêsa gợi ý rằng chính "cơn đói" tình yêu nơi chúng ta giúp chúng ta trở nên cảm thông hơn, và thánh thiện hơn, nếu cơn đói ấy được chuyển hóa thành hành động thánh thiện.

Trong một lời kết về đau khổ, Kitô hữu không chia sẻ niềm tin Phật giáo cho rằng không có gì là trường tồn, và rằng đau khổ phần lớn là hệ quả của tính vô thường này. Đối với Phật giáo, "thế giới chẳng là gì khác ngoài những trạng thái hoàn toàn nhất thời nối tiếp nhau," và do đó, ngay cả sự gắn bó với điều tốt lành cũng gây ra đau khổ khi điều được yêu quý ấy qua đi.[58]

Tuy nhiên, Thiên Chúa theo cái nhìn Kitô giáo là Đấng tận cùng, và những gì Người hứa sẽ không bao giờ thay đổi. Quan điểm Phật giáo cho rằng mọi sự đều là ảo tưởng, thì chính nó, một cách nghịch lý, lại là một ảo tưởng. Trong Kitô giáo, có sự trường tồn, và chính trong Sự Trường Tồn thần linh ấy, mọi đau khổ đều sẽ qua đi. Thánh Âugutinô, người từng thấu hiểu sự mâu thuẫn và

dằn vặt nơi tâm trí con người, có lẽ đã diễn đạt rõ hơn ai hết câu trả lời đích thực cho vấn đề đau khổ:

> *Lạy Chúa, Ngài thật cao cả và rất đáng chúc tụng; quyền năng Ngài vô biên, khôn ngoan Ngài vô lượng vô biên. Vậy mà con người, là một phần trong công trình tạo dựng của Ngài, vẫn khao khát ca ngợi Ngài—dù họ mang trong mình thân phận phải chết, mang dấu tích của tội lỗi, và cùng với đó là bằng chứng cho thấy Ngài chống lại kẻ kiêu ngạo. Chính Ngài đánh thức chúng con, để lời ca ngợi Ngài mang lại cho chúng con niềm vui, bởi vì Ngài đã tạo nên chúng con và lôi kéo chúng con về với Ngài, và lòng chúng con vẫn mãi khắc khoải cho đến khi được nghỉ yên trong Ngài.*[59]

## Hỏi: Điều gì làm cho một người trở thành Phật tử? Điều gì làm cho một người trở thành Kitô hữu?

Bất chấp sự phổ biến của các tượng Phật, nến thiền định, vườn Thiền để bàn và các tấm thảm "cầu nguyện" Phật giáo được bày bán trong các siêu thị tại Hoa Kỳ, thì việc tạo ra một bầu khí yên bình đượm hương Thiền trong căn hộ hay nhà ở của một người không khiến người ấy trở thành Phật tử. Thậm chí còn phổ biến hơn cả trang trí mang phong cách Phật giáo là quan niệm của người Tây phương cho rằng họ có thể tuyên bố mình là Phật tử—một "tôn giáo an toàn"—mà không cần có sự liên kết chính thức hay được huấn luyện trong cộng đoàn Tăng đoàn (samgha). Kiểu "Phật giáo ghế bành," hay "Phật

giáo trung tâm thương mại," dành cho những người "đi tìm chân lý" nhưng không ưa "tôn giáo có tổ chức" và tư cách thành viên theo giáo phái, có thể, như người ta hình dung, là điều gây khó chịu cho các Phật tử đích thực. Điều đó giống, nhưng không hoàn toàn giống, với việc một người tuyên bố mình là người Công giáo trong khi từ chối quyền tối thượng của Giáo hoàng, các bí tích và phẩm trật của Giáo hội, chỉ vì họ thấy chuỗi Mân Côi, thánh giá và tượng Đức Mẹ hấp dẫn về mặt thẩm mỹ. Phật giáo, cũng như Công giáo, đòi hỏi những bước khởi đầu chính thức để gia nhập vào cơ cấu cộng đoàn một cách chính quy. Những lá "cờ cầu nguyện" Tây Tạng, vì thế, trông thật lạ lẫm đối với các Phật tử Tây Tạng đích thực, những người biết rõ rằng đó là những bức phướn ghi kinh, truyền thống được treo ở những nơi được cho là có các vị thần (deva) hiện diện, chứ không phải trước hiên nhà hay trong ký túc xá đại học. Tương tự, các Kitô hữu Công giáo cũng thường ngạc nhiên khi thấy chuỗi Mân Côi được đeo như một món đồ trang sức thời trang.

Khi được hỏi điều gì làm cho một người trở thành Phật tử, Đức Đạt Lai Lạt Ma khẳng định rằng một người chỉ có thể được coi là Phật tử sau khi đã tuyên thệ Tam Quy Y.[60] Dù Phật giáo không có điều gì tương đương với các bí tích Kitô giáo, nhưng tôn giáo này vẫn có truyền thống

lâu dài về các nghi thức và công thức giáo lý, và một trong những nghi thức nhập môn chính yếu vào cộng đoàn Phật giáo là lời tuyên thệ đi theo Tam Bảo, hay còn gọi là Lời Thệ Nguyện Ba Ngọc Quý: "Con xin quy y Phật; con xin quy y Pháp; con xin quy y Tăng." Điều được ngụ ý trong lời thệ này là sự tuân phục hoàn toàn đối với Đức Phật lịch sử, giáo huấn của ngài, và cộng đồng tín hữu cũng đã tuyên thệ như vậy; nhưng đồng thời cũng có nghĩa là người Phật tử mới này đã cam kết tìm nơi nương tựa nơi Phật giáo chứ không phải nơi các tôn giáo khác. Phật giáo không mang tính bao dung tôn giáo như một số người vẫn lầm tưởng. Edward Conze lưu ý rằng công thức này đã được tuyên đọc trong hơn 2.500 năm và đi kèm với cam kết tuân giữ Ngũ Giới.

Công giáo và Phật giáo thực sự có điểm giao thoa nơi các nguyên lý của Ngũ Giới, mà một số người cho rằng là phiên bản rút gọn của Thập Giới Kitô giáo. Sau khi quy y Phật (người đã giác ngộ), Pháp (giáo lý), và Tăng (cộng đoàn), Phật tử mới hứa, như John Strong trình bày, "tránh sát sinh, trộm cắp, tà dâm, nói dối và uống các chất men."[61] Trong một số trường hợp, các Phật tử tại gia còn cam kết "không ăn sau giờ trưa, tránh đến nơi giải trí công cộng và không trang điểm hay tô điểm thân thể dưới bất kỳ hình thức nào, cũng như không

nằm giường cao rộng (ý là ngồi trên chiếu dưới sàn)."[62] Những người sau này trở thành tăng sĩ hay ni cô phải tuyên thệ thêm, bao gồm cả lời hứa từ bỏ việc sở hữu hoặc sử dụng tiền bạc. Cần lưu ý rằng Phật giáo đích thực đòi hỏi người theo phải chọn lựa giữa việc là Phật tử hoặc theo một tôn giáo khác, chẳng hạn Kitô giáo, và điều này được thực hiện qua việc cam kết tuân giữ Tam Quy Y và Ngũ Giới.

Ngoài ra, một Phật tử còn được mong đợi thực hành điều mà vị luận sư Phật giáo thế kỷ V tên là Buddhaghosa gọi là hai "chi chân" của Phật giáo: đạo đức và thiền định, "trên đó thân thể của tuệ giác giải thoát đứng vững."[63] Không chỉ được mong tuân giữ Ngũ Giới, Phật tử còn được kỳ vọng thực hành thiền định thường xuyên nhằm tạo nên trạng thái tinh thần phù hợp để đạt được Niết Bàn. Có lẽ mô tả hay nhất về thiền định Phật giáo được tìm thấy trong tác phẩm của vị đạo sư Ấn Độ thế kỷ II trước Công nguyên, Patanjali, người viết rằng: "Thiền định là làm tĩnh lặng những biến động của ý thức."[64]

Đối với các Kitô hữu Công giáo, người ta có thể nhận thấy những điểm tương đồng giữa đạo đức Phật giáo và Công giáo, nhưng để trở thành Phật tử là phải rời xa giáo huấn Công giáo ở những điểm như Tam Quy Y và

việc thực hành trạng thái tinh thần để đi đến sự hủy diệt bản ngã, bởi vì mục tiêu tối hậu của thiền Phật giáo là xóa bỏ sự phân biệt giữa tự ngã và tha nhân.

Quả thực, cũng như có nhiều hình thái và trường phái Phật giáo, mỗi trường phái lại định nghĩa "là Phật tử" theo những cách khác nhau, thì Kitô giáo cũng vậy, với muôn vàn giáo phái khác nhau, mỗi giáo phái cũng có quan điểm riêng về điều kiện để "trở thành Kitô hữu." Theo quan điểm Công giáo, một Kitô hữu là người tin rằng Đức Giêsu Kitô là Con Thiên Chúa và tuân giữ các giáo huấn của Người; theo nghĩa đầy đủ hơn, Kitô hữu là người tuyên xưng đức tin theo Kinh Tin Kính các Thánh Tông Đồ. Hiến chế Tín lý *Dei Verbum* của Giáo hội đã khẳng định tầm quan trọng của việc tin vào thần tính của Thánh Kinh, vốn là mạc khải Lời Chúa cho nhân loại, và đã tuyên bố: "Qua mặc khải này, chân lý sâu xa nhất về Thiên Chúa và ơn cứu độ con người được chiếu sáng nơi Đức Kitô, Đấng vừa là trung gian vừa là sự viên mãn của toàn bộ mặc khải."[65]

Hơn nữa, để là Kitô hữu là phải nhìn nhận nơi Đức Giêsu Kitô "Ngôi Lời đã làm người, được sai đến 'như một người giữa loài người'," Đấng "nói những lời của

Thiên Chúa" (Ga 3,34). Như được trình bày trong tuyên ngôn *Dominus Iesus*: "Ai thấy Thầy là thấy Chúa Cha."[66]

Người Công giáo cũng tin rằng để là Kitô hữu một cách trọn vẹn thì phải là thành viên của Giáo hội Công giáo, nơi mà một người có thể lãnh nhận cách sung mãn các bí tích mà Thiên Chúa ban cho nhân loại qua trung gian của các linh mục. Trái với lời thệ Tam Quy Y của Phật giáo, Kitô hữu gia nhập cộng đoàn Kitô giáo qua bí tích Rửa tội, được cử hành nhân danh Ba Ngôi Thiên Chúa: Chúa Cha, Chúa Con và Chúa Thánh Thần. Dựa phần lớn trên lời Đức Giêsu nói trong Tin Mừng Gioan: "Thật, tôi bảo thật các ông, không ai có thể vào Nước Thiên Chúa nếu không sinh ra bởi nước và Thần Khí" (Ga 3,5), Giáo hội xem bí tích Rửa tội là, với những phân biệt thần học thích hợp, điều cần thiết để gia nhập Kitô giáo và để cứu rỗi linh hồn. Để làm rõ điều này, *Sách Giáo lý Hội Thánh Công giáo* khẳng định rằng: "Rửa tội là cần thiết để được cứu độ đối với những ai đã được loan báo Tin Mừng và có khả năng xin lãnh nhận bí tích này."[67]

Khi đã được Rửa tội, người Kitô hữu bước vào đời sống bí tích của Giáo hội như một chi thể trong Thân Thể của Đức Kitô; Kitô hữu hiểu mình là thành phần của cùng một Thân Thể thiêng liêng, về điều này Thánh Robert

Bellarmine từng nói: "Chúng ta tạo nên một Giáo hội và một Thân Thể duy nhất, được liên kết bởi sợi dây bác ái trong Vương Quốc của Đức Kitô."[68] Như vậy, để là một Kitô hữu là trở thành một phần huyền nhiệm của Thân Thể duy nhất của Đức Kitô, trong đó người ta được kết hợp qua bí tích Rửa tội và được hưởng ân sủng ban phát qua các bí tích. Phật tử tự định nghĩa mình bằng tư cách thành viên trong Tăng đoàn Phật giáo, còn Kitô hữu xác định mình bằng tư cách thành viên trong Giáo hội Kitô giáo; việc tuyên bố mình là thành viên của cả hai cộng đoàn này đồng thời là sự hiểu sai, và có thể là xuyên tạc, giáo huấn của cả Kitô giáo lẫn Phật giáo.

Để là một Kitô hữu đích thực là tin vào Đức Kitô như Đấng trung gian hoàn hảo của chân lý và ơn cứu độ, và lãnh nhận ân sủng của Người trong sự viên mãn của đức tin được tìm thấy nơi Giáo hội Công giáo. Người ta không thể, theo những nguyên tắc này, vừa là Kitô hữu vừa là Phật tử. Trong *Redemptoris Missio*, Thánh Giáo hoàng Gioan Phaolô II đã trình bày điểm này một cách rất mạch lạc khi ngài nói rằng các hình thức trung gian khác nhau thấy được nơi các truyền thống tôn giáo khác như Phật giáo, "chỉ có ý nghĩa và giá trị xét từ việc quy hướng về sự trung gian của Đức Kitô, và chúng không thể được hiểu như là song hành hay bổ túc cho Người."[69]

Cái nhìn Kitô giáo về Chúa Thánh Thần không xa lạ với nhiều Phật tử, và Kitô hữu tin rằng chính Thần Khí này luôn mời gọi những người chưa tin vào chân lý, hướng về cộng đoàn hữu hình của các Kitô hữu, tức là Giáo hội. Thánh Gioan Kim Khẩu đã từng nhắc nhở các tín hữu thời ngài rằng Giáo hội sẽ luôn hiện hữu và rộng mở cho người ngoài: "Dễ tắt mặt trời hơn là Giáo hội biến mất khỏi tầm mắt nhân loại."[70]

## Hỏi: Tại sao ngày nay một số người Công giáo và Phật giáo lại quan tâm đến việc kết hợp hai tôn giáo này?

Phật giáo đã trở nên thời thượng tại Hoa Kỳ từ giữa thập niên 1950, và khi cuốn tiểu thuyết *The Dharma Bums* (Những kẻ lang thang tìm Đạo) của Jack Kerouac được xuất bản vào năm 1958, khởi xướng thế hệ "beat" và đưa họ đến với sự nổi tiếng toàn cầu, sức hấp dẫn của tôn giáo phương Đông đã lôi cuốn giới thanh niên Tây phương bước vào một hình thức tâm linh thay thế. Trong cuốn tiểu thuyết mang tính tự truyện này, Kerouac, với bút danh Ray Smith, mô tả sự thức tỉnh tâm linh của ông:

> *Tôi tin rằng mình là một vị tỳ-kheo xưa kia [tu sĩ Phật giáo] trong trang phục hiện đại, lang thang khắp thế gian (thường là trên cung tam giác rộng lớn từ New York đến Mexico City đến San Francisco) nhằm xoay bánh xe Chân Nghĩa, hay Pháp,*

*và tích lũy công đức cho chính mình như một vị Phật tương lai (Bậc Tỉnh Ngộ) và như một Anh Hùng tương lai nơi Thiên đàng.*[71]

Là một trong những người tiên phong nổi bật của thế hệ beatnik, Kerouac thuộc danh sách dài những văn sĩ nổi tiếng đã hoặc là cải sang Phật giáo từ Kitô giáo, hoặc đơn giản là kết hợp cả hai. Nhà văn người Anh nổi tiếng và đầy sáng tạo, đồng thời là con trai của các nhà truyền giáo, Alan Watts, là một ví dụ điển hình: ông đã cải sang Phật giáo, sau đó được truyền chức linh mục Anh giáo, rồi rời bỏ thừa tác vụ để theo đuổi một con đường tâm linh tổng hợp hơn, thiên về Thiền hơn là Kitô giáo.[72]

Gần nửa thế kỷ trước khi Kerouac và Watts bắt đầu hành trình tâm linh của họ, nước Mỹ đã tổ chức một sự kiện khiến Phật giáo trở thành từ ngữ phổ biến trong các gia đình: Quốc Hội các Tôn Giáo Thế Giới (World's Parliament of Religions), được tổ chức tại Triển lãm Chicago năm 1893. Vị trụ trì Nhật Bản, Soyen Shaku, được mời tham dự Quốc hội này và trở thành vị thiền sư đầu tiên công khai viếng thăm Hoa Kỳ; bài phát biểu của ngài được đệ tử của mình, học giả Phật giáo lỗi lạc D. T. Suzuki, chuyển ngữ sang tiếng Anh. Nhà xuất bản Paul Carus của Open Court đã ấn tượng sâu sắc trước bài diễn thuyết của Soyen đến nỗi ông yêu cầu gửi một

bậc thầy Phật giáo nói tiếng Anh sang Hoa Kỳ để giới thiệu Phật giáo cho người Mỹ. Soyen đã cử D. T. Suzuki, người đã "đổ bộ" vào nước Mỹ như một cơn bão, với hàng loạt sách và bản dịch về Thiền và các trường phái Phật giáo khác. Đa số người Mỹ lần đầu tiên được tiếp xúc với kinh điển Phật giáo nhờ vào Suzuki, và chính ông đã thu hút một số nhà tư tưởng sáng tạo nhất của phương Tây, như các nhân vật lỗi lạc thế kỷ XX: John Cage, Erich Fromm, Karen Horney, Aldous Huxley, và Carl Jung. Nhưng người ngưỡng mộ có ảnh hưởng nhất chính là linh mục dòng Xitô Trappist và linh mục Công giáo Rôma, Thomas Merton.

Sau khi đọc các tác phẩm của Suzuki, Merton bắt đầu xem Thiền như một yếu tố bổ sung cần thiết cho Kitô giáo, mà theo ông, đã đánh mất chất thần bí của mình để chạy theo chủ nghĩa duy vật hiện đại. Merton say mê Phật giáo của Suzuki đến độ trong chính tác phẩm của mình, *Zen and the Birds of Appetite* (Thiền và Những cánh chim khao khát), ông đã thốt lên rằng, "Sự canh tân Kitô giáo có nghĩa là các Kitô hữu ngày nay hoàn toàn cởi mở với các tôn giáo châu Á," mặc dù sự lạc quan của ông không hoàn toàn mù quáng trước những khác biệt.[73]

Khi đặt câu hỏi liệu "có thể nói rằng cả Kitô hữu lẫn Phật tử đều có thể thực hành Thiền một cách tương đương không," ông trả lời: "Có," trong khi vẫn thừa nhận rằng, "ở cấp độ thần học, câu hỏi này trở nên phức tạp hơn."[74] D. T. Suzuki cũng nhận thức rõ những khác biệt ấy, ông viết trong một bức thư gửi Merton rằng người thực hành Thiền "không có một Thiên Chúa nào tương ứng với Thiên Chúa theo nghĩa loại suy của Kitô giáo."[75] Trong cái nhìn Phật giáo của Suzuki, các đối cực là phát minh của con người; không có thiện và ác, đúng và sai, sống và chết, chân lý và giả dối, cũng như không có Đấng Tạo Hóa hay thụ tạo.[76]

Bất chấp những dị biệt đó, sức hấp dẫn ngày càng lớn của Merton đối với Phật giáo dường như đã làm mờ, chứ không làm rõ, ranh giới giữa Kitô giáo và Phật giáo. Trong *Asian Journal* (Nhật ký Á Châu) của mình, Cha Merton ghi lại một giấc mơ:

> *Tôi mặc áo của một tu sĩ Phật giáo, nhưng có thêm màu đen, đỏ và vàng—một chiếc 'áo Thiền' mà sắc màu gần với Tây Tạng hơn là Thiền. . . . Tôi gặp vài phụ nữ trong hành lang, những người thăm viếng và là học viên tôn giáo Á Đông, và tôi đang giải thích với họ rằng tôi là một kiểu tu sĩ Thiền và Gelugpa, thì tôi tỉnh dậy.*[77]

Đây có thể là ghi chép đầu tiên về một tu sĩ Công giáo mơ thấy mình là một tu sĩ Phật giáo. Những cuộc khám phá của Merton trong các tác phẩm Phật giáo nơi tu viện dòng Trappist đã sớm trở thành hành trình thực tế tới các đền chùa Phật giáo ở các nước châu Á, và tình bạn nhanh chóng của ngài với Đức Đạt Lai Lạt Ma không chỉ mở ra một kỷ nguyên mới của đối thoại và tình bằng hữu giữa Kitô giáo và Phật giáo, mà có lẽ còn khởi đầu cho một thời đại mới của sự dung hợp Kitô-Phật.

Nếu như Jack Kerouac đã góp phần khiến Phật giáo trở thành một con đường tâm linh thay thế cho Công giáo, thì Thomas Merton, có thể là một cách hoàn toàn vô ý, đã khiến Phật giáo trở thành một con đường tâm linh bổ sung cho những người Công giáo hiện tại và tương lai.

Ngày nay, các thành viên của cả Tăng đoàn Phật giáo lẫn Giáo hội Công giáo đã thành lập những tổ chức tiếp bước Cha Thomas Merton. Hội đồng Tăng đoàn Phật giáo Los Angeles và Văn phòng Công giáo Đối thoại Đại kết và Liên tôn tổ chức các sự kiện nhằm kết nối người Công giáo và Phật tử để đối thoại liên tôn, và các tu sĩ Dòng Biển Đức và Dòng Trappist đã thành lập tổ chức Đối thoại Liên tôn Dòng tu (Monastic Interreligious Dialogue) nhằm tổ chức các sự kiện Công giáo-Phật giáo.

Một số trong các cuộc gặp gỡ này bao gồm cả việc nghe Đức Đạt Lai Lạt Ma giảng dạy về các kinh Phật như Bát-nhã Tâm Kinh (Heart Sutra), trong đó truyền đạt giáo lý Phật giáo về vô thường, hay vô ngã. Phật giáo không chỉ trở thành một không gian đối thoại phổ biến—hoặc thậm chí là "phụng tự" chung—mà giáo huấn Phật giáo còn trở thành nền tảng chung cho việc đọc sách thiêng liêng và thực hành tại các trung tâm tĩnh tâm Công giáo.

Linh mục Dòng Tên, Cha Robert Kennedy, SJ, là một trong những người kế thừa nổi bật di sản của Thomas Merton. Kennedy vừa là linh mục Công giáo Rôma được truyền chức, vừa là vị Thiền sư, từng là trưởng khoa Thần học của Đại học Thánh Phêrô tại Jersey City, New Jersey, và là tác giả của các tác phẩm *Zen Gifts to Christians* (Quà tặng Thiền cho Kitô hữu) và *Zen Spirit, Christian Spirit* (Tinh thần Thiền, Tinh thần Kitô). Kennedy hướng dẫn các thiền sinh thực hành thiền định vào mỗi sáng tại thiền thất Morning Star Zendo của mình. Ông cũng truyền dạy giáo lý Phật giáo cho các môn đệ, và đã truyền pháp cho các linh mục Công giáo khác thuộc dòng tu của ông, bao gồm Cha Patrick Eastman, người sáng lập Tăng đoàn Wild Goose Samgha, và Cha Kevin Hunt, một tu sĩ Trappist. Những cuốn sách được yêu thích như *Christian Zen* (Thiền Kitô giáo) của Cha William Johnston, SJ, hay

*Zen for Christians* (Thiền cho Kitô hữu) của Kim Boykin, liệu có thực sự phản ánh những gì Công đồng Vaticanô II đã nhắm đến khi các Nghị phụ thảo luận về mối liên hệ của Giáo hội với các tôn giáo khác? Đây vẫn là một vấn đề còn đang được tranh luận sôi nổi giữa các học giả Công giáo, cả trong giới gọi là cấp tiến lẫn bảo thủ.

Mặc dù hiện nay có một số người Công giáo và Phật giáo cổ vũ cho việc pha trộn Kitô giáo và Phật giáo thành một tôn giáo hỗn hợp mới, chúng ta cần ghi nhớ rằng lập trường chính thức của Giáo hội về Phật giáo thực ra rất xa với viễn tượng ấy. Sẽ chính xác hơn khi mô tả cái nhìn của Giáo hội về Phật giáo như là điều đáng khen về mặt luân lý trong một số phương diện, nhưng xét về bản chất thì không thể tương hợp với những giáo huấn nền tảng mà Đức Kitô đã truyền lại cho Giáo hội.

Khi Đức Hồng Y Joseph Ratzinger (lúc đó) được mời đến Đại Chủng viện Thánh Patrick ở Menlo Park, California, để thuyết trình trước các nhà giáo dục Công giáo Hoa Kỳ vào năm 1999, ngài được thuật lại là đã nhận định rằng Phật giáo là một "linh đạo tự khoái" (autoerotic spirituality) tìm kiếm sự siêu vượt mà không đòi hỏi những nghĩa vụ tôn giáo cụ thể.[78] Ngài cũng được cho là đã nhận định rằng, "Phật giáo sẽ thay thế chủ nghĩa

Mác trở thành đối thủ lớn nhất của Giáo hội vào năm 2000," một quan điểm cũng được nhiều nhà tư tưởng Công giáo nổi bật khác nhắc đến.[79]

Mặc dù một số ký giả phương Tây đã chỉ trích cách dùng thuật ngữ "tự khoái" (auto-erotic) của vị hồng y để mô tả Phật giáo, họ đã không lưu ý rằng cách dùng nguyên thủy của thuật ngữ này xuất hiện trong một ấn phẩm tiếng Pháp, trong đó từ này là *auto-érotisme*, mang nghĩa là "chuyên chú vào bản ngã" hay "tập trung vào chính mình." Điều này rất khác với nghĩa thường gán cho từ ấy trong tiếng Anh, và phản ánh cách Giáo hội hiểu giáo lý Phật giáo trong sự phân biệt rõ ràng với đức tin Kitô giáo, vốn bản chất là quy hướng ra bên ngoài.

Sẽ có ích nếu làm rõ điều mà Giáo hội thực sự nói về Phật giáo, để gỡ bỏ sự hiểu lầm phổ biến rằng việc kết hợp Phật giáo với Công giáo là điều khả thi, hoặc thậm chí là đáng mong đợi. Tôi đã trích dẫn từ văn kiện có thẩm quyền của Giáo hội về các tôn giáo khác, *Nostra Aetate* của Công đồng Vaticanô II; chính từ văn kiện này mà Giáo hội phát biểu rõ ràng nhất về vị thế của Kitô giáo trong tương quan với Phật giáo. *Nostra Aetate* tuyên bố rằng:

> *Phật giáo, dưới nhiều hình thức khác nhau, nhận ra sự bất toàn căn bản của thế giới vô thường này; tôn giáo ấy chỉ dẫn một con đường mà theo tinh thần đạo đức và tin tưởng, con người có thể đạt đến trạng thái giải thoát hoàn toàn, hoặc đạt đến sự giác ngộ tối thượng, nhờ nỗ lực bản thân hoặc nhờ sự trợ giúp cao hơn.*

Văn kiện tiếp tục gợi ý rằng, "Giáo hội Công giáo không bác bỏ điều gì là chân thật và thánh thiện trong các tôn giáo ấy," và tin rằng các tôn giáo khác có thể, vào một số thời điểm, "phản chiếu một tia sáng của Chân Lý, Đấng chiếu soi mọi người." Tuy nhiên, nhiều người trích dẫn đoạn này để ủng hộ tham vọng kết hợp hai tôn giáo thì thường dừng lại ở điểm này trong đoạn văn, trong khi văn kiện tiếp tục khẳng định rằng Giáo hội "công bố và luôn phải công bố rằng Đức Kitô là 'đường, sự thật và sự sống' (Ga 14,6), nơi Người con người tìm thấy sự viên mãn của đời sống tôn giáo, nơi Người Thiên Chúa đã giao hòa mọi sự với chính mình."[80] Rõ ràng và dứt khoát, Công đồng khẳng định rằng Phật giáo có thể chứa đựng một tia sáng của Chân Lý, nhưng không phê chuẩn việc áp dụng sai lạc giáo lý Phật giáo vào trong thực hành Kitô giáo. Điều mà Công đồng quả quyết là các tôn giáo ngoài Công giáo chỉ có thể được viên mãn nhờ những chân lý được giữ gìn cách riêng nơi Giáo hội.

Một trong những luận điểm phổ biến của các Kitô hữu ủng hộ việc đưa Phật giáo vào thần học và thực hành Kitô giáo là cho rằng Giáo hội không thực sự hiểu "Phật giáo dạy gì." Điều này, thực ra, là không đúng. Ủy ban Thần học Quốc tế của Giáo hội, vào năm 1995, đã đối diện với câu hỏi về niềm tin Công giáo nơi Đức Kitô như Đấng Cứu Độ trong tương quan với các tôn giáo lớn khác trên thế giới, và kết quả là một trình bày sáng tỏ về Phật giáo được đối chiếu với "thần học về Đấng Cứu Thế" của Công giáo.

Nhận xét đầu tiên của Ủy ban về Phật giáo liên quan đến cái nhìn của Đức Phật về Kinh điển và siêu hình học—tức bản thể Thiên Chúa—trong tương phản với giáo lý Công giáo. Ủy ban viết:

> *Liên quan đến Phật giáo, có thể bắt đầu bằng cách nói rằng Đức Phật, khi đối diện với đau khổ của thế giới, đã bác bỏ thẩm quyền của Kinh Vệ-đà, bác bỏ tính hữu dụng của việc tế lễ, và không thấy ích lợi gì trong các suy tư siêu hình về sự hiện hữu của Thiên Chúa và linh hồn. Ngài tìm kiếm sự giải thoát khỏi đau khổ ngay từ nơi con người. Cái nhìn then chốt của ngài là dục vọng con người là cội nguồn của mọi sự dữ và khổ đau—và điều đó lại phát sinh ra 'vô minh' (avidya)—là nguyên nhân tối hậu của vòng luân hồi sinh tử.*[81]

Nói cách khác, văn kiện chính thức này đã phát biểu vào năm 1995 điều mà Đức Hồng Y Ratzinger chỉ lặp lại

vào năm 1999: Phật giáo về căn bản là một tôn giáo quy hướng nội tâm, trong đó sự giải thoát được tìm kiếm "từ chính con người."

Sau khi bàn đến các ý tưởng của Phật giáo liên quan đến vô thường (anicca) và ảo tưởng (maya), Ủy ban đề cập đến phiên bản "cứu độ" của Phật giáo, tức là niết-bàn. Văn kiện mô tả "ơn cứu độ" theo Phật giáo như sau: "Là điều hoàn toàn khác biệt với những thống khổ phù du của thế giới Maya này, Niết-bàn—nghĩa đen là: 'sự diệt tắt' hay 'lìa tan' (tức là của mọi dục vọng), như ánh sáng của ngọn nến tắt đi khi sáp đã cháy hết."[82]

Dù thừa nhận rằng niết-bàn "không phải là một mục tiêu mang tính trí thức mà là một kinh nghiệm không thể định nghĩa," Ủy ban nhận định rằng điều có thể phân biệt rõ ràng từ giáo lý Phật giáo là giáo lý ấy "đặt toàn bộ trọng tâm nơi nỗ lực của con người"; một nhận thức về Thiên Chúa và giáo huấn thần linh của Ngài hầu như hoàn toàn vắng mặt trong giáo lý Phật giáo.[83] Trong ghi chú cuối cùng về Phật giáo, văn kiện thừa nhận rằng, "Từ quan điểm của Phật giáo, mọi con đường tôn giáo khác đều là bất toàn và thứ yếu," điều mà, xét cho công bằng, cũng chính là quan điểm của Công giáo đối với các tôn giáo khác.[84]

Giáo hội vẫn tiếp tục nhận ra ánh sáng của Thiên Chúa bất kỳ khi nào và ở đâu nó xuất hiện trong hành trình tâm linh—dù là trong Phật giáo hay bất kỳ truyền thống tôn giáo nào khác tìm kiếm chân lý—nhưng điều còn quan trọng hơn, đó là Giáo hội khẳng định rằng Đức Kitô, Đấng là Chân Lý, đã không để Hội Thánh Ngài thiếu thốn và cần đến sự bổ sung.

Đức Gioan Phaolô II, trong Tông thư *Tertio Millennio Adveniente*, đã bàn đến Giáo hội tại các nước Á châu, nơi có "một thách đố lớn trong việc loan báo Tin Mừng, vì các hệ thống tôn giáo như Phật giáo hay Ấn giáo đều mang đặc tính rõ ràng là có chiều kích cứu độ." Vì vậy, điều thiết yếu, như Đức Giáo hoàng nhấn mạnh, là tại những đất nước này phải "giải thích cách đầy đủ hơn chân lý rằng Đức Kitô là Đấng Trung Gian duy nhất giữa Thiên Chúa và loài người, là Đấng Cứu Độ duy nhất của thế gian, cần được phân biệt rõ ràng với các vị sáng lập những tôn giáo lớn khác."[85]

Tóm lại, để khẳng định giáo huấn Công giáo về Phật giáo và các tôn giáo ngoài Kitô giáo, chúng ta có thể nói rằng, khi hướng cái nhìn ra bên ngoài để tìm đến một truyền thống tôn giáo khác, con người đã vô tình hoặc hữu ý giả định rằng đức tin và thực hành tôn giáo mà

Đức Giêsu Kitô đã trao ban cho Giáo hội của Người, là điều gì đó chưa trọn vẹn.

Trước khi người ta tìm đến các "Kitô-giáo Phật hóa" (Buddhist-Christianities) vốn được quảng bá bởi những nhân vật như Jack Kerouac, Alan Watts, và những người khác, tôi khuyến nghị có một sự hiểu biết cẩn trọng và sâu rộng về những điều Đức Kitô và Giáo hội của Người đã dạy. Đa số những ai tìm đến "tâm linh thay thế" để bổ sung cho đức tin Kitô hữu của mình có lẽ sẽ khám phá ra rằng điều họ kiếm tìm thực ra đã hiện diện ngay trong truyền thống phong phú và lâu đời của Giáo hội. Câu nói hóm hỉnh của Chesterton rằng, "Lý tưởng Kitô giáo không phải là đã được thử và thấy là không xứng đáng, mà là được nhận thấy là khó và bị bỏ qua không thử," áp dụng cho cả những người bên trong Giáo hội cũng như những người bên ngoài.[86]

## Hỏi: "Công giáo Thiền" là gì?

Bất chấp sự gia tăng của các blog và địa chỉ web sử dụng thuật ngữ "Công giáo Thiền" (Zen Catholicism) để mô tả một hình thức Phật giáo Công giáo (hoặc Công giáo Phật giáo), thực ra không có thứ gọi là như vậy. Thiền tông và Công giáo là hai tôn giáo khác biệt. Thuật ngữ

này bắt nguồn từ một cuốn sách có tựa đề như thế được xuất bản năm 1963 bởi linh mục Biển Đức tại đan viện Ampleforth của Anh quốc, Cha Aelred Graham, OSB, người thường xuyên trao đổi thư từ với Thomas Merton.

Cuốn sách *Zen Catholicism* của Graham được viết sau khi ngài nghỉ hưu và thực hiện một chuyến đi đến Viễn Đông, nơi ngài gặp gỡ các vị lãnh đạo Phật giáo và Ấn giáo. Một trong những chủ đề chính của *Zen Catholicism* là: những giáo huấn sâu xa nhất của Thiền tông Phật giáo cũng chính là cội nguồn sâu xa nhất của Công giáo, và thực vậy, Graham gợi ý rằng ánh sáng của Thiền là cần thiết để chiếu rọi những vùng tối ẩn khuất của Công giáo. Biết rằng một số người Công giáo có thể nghi ngờ nỗ lực hòa trộn tôn giáo của mình, Graham tuyên bố rằng, "việc áp dụng một số cái nhìn từ Thiền vào Công giáo sẽ không đặt chúng ta vào bất kỳ nguy cơ nhầm lẫn nào."[87] Điều này là vì, như ông trấn an độc giả của mình:

> *Thiền không phải là thần học; nó không nói với chúng ta điều gì về một mạc khải siêu nhiên, và vì thế không có gì cần được 'sửa chữa'.*[88]

Merton, Graham, Kennedy, cùng một số linh mục Công giáo khác, những người dường như cổ vũ cho việc sử dụng Thiền như một hình thức "cầu nguyện" thay thế

hoặc bổ sung, thường khẳng định trong các tác phẩm của họ rằng Thiền không đe dọa đến đức tin Công giáo vì "nó không phải là một thần học" hay "tôn giáo." Mặc dù khẳng định này không hoàn toàn sai, nhưng nó gây hiểu nhầm, và sẽ hữu ích nếu ta trình bày một vài điểm căn bản trong giáo lý của Thiền tông Phật giáo để cho thấy khoảng cách lớn lao giữa các giáo huấn của Thiền với Giáo hội Công giáo.

Trước hết, mặc dù Thiền thường được hiểu như một hình thức Phật giáo Nhật Bản, nhưng nó khởi nguồn từ Trung Hoa, nơi nó được gọi là *Chan*, là cách phiên âm Hán ngữ của từ Ấn Độ *dhyāna*, nghĩa là "thiền định."[89] Không có gì khó hiểu về sức hấp dẫn của Thiền tông đối với các tín hữu Công giáo mong muốn đào sâu đời sống cầu nguyện, vì đặc trưng của Thiền chính là ngồi thiền chiêm niệm. Vị tổ sáng lập Thiền tông được cho là vị tăng sĩ Ấn Độ tên là Bồ-đề-đạt-ma (*Bodhidharma*), người mà, theo học giả Phật giáo Peter Harvey ghi nhận, vào thế kỷ thứ sáu "đã ngồi thiền đối diện một bức tường suốt chín năm đến nỗi chân rụng rời!"[90] Một truyền thuyết khác kể rằng ông từng ngủ gật trong khi thiền, và vì quá bực tức, ông đã cắt mí mắt mình để không ngủ gật nữa—mà mí mắt ấy sau này mọc thành lá trà, được các

tăng sĩ dùng để pha uống nhằm duy trì tỉnh thức khi thiền định.

Tất cả các truyền thuyết Thiền như thế đều củng cố giá trị cốt lõi của việc ngồi thiền—một phương thức chiêm niệm sâu xa nhằm đạt tới sự tỉnh thức.

Mục tiêu căn bản của *zazen* (tọa thiền trong Thiền tông) là đạt được nhận thức về một thực tại mà, nghịch lý thay, không có thực tại nào để mà nhận thức. Nghịch lý là nền tảng của tọa thiền, điều này được thể hiện trong câu chuyện về việc Huệ Năng trở thành Tổ sư Thiền Trung Hoa vào thế kỷ thứ tám. Khi vị tổ thứ năm, Hoằng Nhẫn, muốn tìm người kế vị, ngài mời các đệ tử sáng tác *kệ* (những bài kệ ngắn Phật giáo) như một cuộc thi tuyển. Huệ Năng viết:

> *Bồ đề bổn vô thọ, minh kính diệc phi đài. Phật tính thường thanh tịnh, hà xứ nhạ trần ai.*[91]
> *(Tạm dịch: "Bồ đề vốn chẳng phải cây, gương sáng cũng chẳng phải đài. Phật tính thường trong sạch, chỗ nào dính bụi trần?")*

Theo thuật ngữ Phật giáo, bài kệ ngắn ngủi này hàm chứa nhiều ý nghĩa sâu xa: Thứ nhất, ông phủ nhận cây Bồ đề nơi Đức Phật giác ngộ; thứ hai, phủ nhận hình ảnh cổ điển của chiếc "gương" để soi chiếu bản thân; thứ ba, phủ nhận sự trong sạch của Phật tính—hay trạng

thái giác ngộ; và thứ tư, phủ nhận bụi trần ngăn che giác ngộ. Tựu trung, bài kệ của Huệ Năng chuyển tải tư tưởng của Thiền rằng: thiền định dẫn người ta đến chỗ nhận ra rằng ngay cả Phật giáo cũng là ảo tưởng.

Thiền là một truyền thống cực kỳ phức tạp, đến mức chính Merton, Kennedy, và những người khác dường như đã bỏ qua lý do tại sao Thiền không phải là thần học: đó là vì Thiền phủ nhận khả thể hoặc sự liên quan của một Thiên Chúa (*theos*); Thiền không quan tâm đến mạc khải siêu nhiên vì cho rằng những điều ấy chỉ là ảo tưởng; và Thiền không thể bị "sửa chữa" vì, như Huệ Năng khẳng định, rốt cuộc chẳng có gì trong hiện hữu để có thể sửa chữa cả. Lập luận của Graham rằng Thiền vô hại đối với Kitô giáo vì không phải là một thần học là một lập luận sai lầm; chính sự phủ nhận thần học của Thiền mới là điều khiến nó trở nên vấn đề.

Dù Graham và Merton có tin rằng Thiền là một tôn giáo đúng nghĩa hay không, thì khi được thực hành, nó thực sự hoạt động như một tôn giáo. Mục tiêu của giáo huấn Thiền lại quá khó nắm bắt đến mức bác bỏ cả tư duy logic và không cho phép bất kỳ kết luận nào—mọi câu trả lời sau cùng đều bất khả. Như Harvey nhận xét, trong

Thiền "mức độ chân lý tối hậu được diễn đạt: mọi hiện tượng, dù cao cả đến đâu, đều là không."[92]

Một đặc điểm nổi bật của Thiền là sự phụ thuộc vào Đạo giáo Trung Hoa, một triết lý phủ nhận khả thể của bất kỳ chân lý tuyệt đối nào, bởi theo quan điểm này, ngôn ngữ và mọi phân biệt mang tính ngôn từ đều là ảo tưởng.

Một triết gia được giới Thiền học ưa chuộng là Trang Tử, người sống vào thế kỷ thứ tư trước Công nguyên tại Trung Hoa. Giai thoại nổi tiếng nhất của Trang Tử là giấc mộng con bướm:

> *Ngày nọ, Trang Tử nằm mộng thấy mình là một con bướm, bay lượn vui vẻ, hoàn toàn không biết mình là Trang Tử. Bỗng tỉnh dậy, rõ ràng là Trang Tử. Nhưng ông không biết mình là Trang Tử mơ mình là bướm, hay là bướm mơ mình là Trang Tử.*[93]

Câu chuyện trên đây hấp dẫn đối với Thiền tông Phật giáo chính vì nó khước từ khả thể phân biệt giữa thực và hư, điều này đặt ra một câu hỏi: nếu việc thực hành Thiền dạy rằng chân lý là điều không thể biết và thực tại là một ảo tưởng, thì liệu nó có thể thích hợp để đóng vai trò như một sự bổ trợ hữu ích về mặt trí thức cho đời sống linh đạo và niềm tin Công giáo không?

Nhà truyền giáo Công giáo vĩ đại thế kỷ XVI tại Trung Hoa, Matteo Ricci, SJ—người có lẽ hiểu giáo lý Phật giáo rõ hơn nhiều học giả hiện đại—đã dành cả sự nghiệp của mình để bác bỏ các giáo thuyết Phật giáo, dù đôi khi ông làm điều đó với sự thiếu bác ái hơn mong đợi. Trong tác phẩm nổi tiếng nhất của mình, *Chân nghĩa của Chúa Trời* (*The True Meaning of the Lord of Heaven*), Ricci quả quyết rằng, "Những sai lầm mà người Phật tử mắc phải thì không thể đếm xuể," và ông tiếp tục nhận định rằng Đức Phật và vị khai tổ Đạo giáo, Lão Tử, "đã đưa ra rất nhiều phát biểu sai lầm liên quan đến những vấn đề quan trọng nhất."[94]

Nhiều thế kỷ sau, khi có người gợi ý với Đức Đạt Lai Lạt Ma rằng Phật giáo và Kitô giáo chỉ là những truyền thống khác nhau nhưng cùng chia sẻ các tín điều nền tảng, ngài đã đáp lại rằng những người như các Kitô hữu-Thiền nhân (Zen-Christians) chẳng khác nào đang cố gắng "gắn đầu một con bò Tây Tạng vào thân một con cừu."[95]

Trong *Bước Qua Ngưỡng Cửa Hy Vọng* (*Crossing the Threshold of Hope*), Thánh Giáo hoàng Gioan Phaolô II đã đề cập đến vấn đề việc xem xét các thực hành Thiền như

một con đường bổ sung cho lời cầu nguyện hay chiêm niệm Kitô giáo:

> *"... không phải là điều không thích hợp khi cảnh báo các Kitô hữu đang hồ hởi đón nhận một số ý tưởng phát xuất từ các truyền thống tôn giáo Viễn Đông—ví dụ như các kỹ thuật và phương pháp thiền định cũng như khổ hạnh. Ở một số nơi, những điều này đã trở nên thời thượng và được tiếp nhận một cách thiếu cẩn trọng."*[96]

Nhằm mang lại sự sáng tỏ cho các tín hữu Công giáo vốn đã bị hấp dẫn "một cách thiếu cẩn trọng" bởi những thực hành tôn giáo trong các truyền thống phương Đông như Phật giáo, Đức Gioan Phaolô II đã khuyến nghị đọc *Thư gửi các Giám mục Giáo hội Công giáo về một số khía cạnh của việc chiêm niệm Kitô giáo*, được viết năm 1989 bởi Hồng y Joseph Ratzinger khi ấy dưới sự chỉ đạo của Đức Giáo hoàng.

Mục đích của văn kiện này là để bàn về các phương pháp cầu nguyện "được lấy cảm hứng từ Ấn giáo và Phật giáo, như 'Thiền', 'Thiền Siêu Việt' hoặc 'Yoga'."[97] Trong tài liệu ấy, Giáo hội cảnh báo rằng:

> *Trước sự phổ biến hiện nay của các phương pháp thiền định phương Đông trong thế giới Kitô giáo và nơi các cộng đoàn Giáo hội, chúng ta đang đối diện với một sự hồi sinh rõ ràng của nỗ lực, vốn không thoát khỏi những nguy cơ và sai lầm,*

> *nhằm 'hòa trộn việc chiêm niệm Kitô giáo với những phương pháp không phải Kitô giáo'.*[98]

Khó khăn chính mà những thực hành như "cầu nguyện theo Thiền" đưa người ta đến là xu hướng làm méo mó mục đích của lời cầu nguyện Kitô giáo—vốn là để tôn thờ và đối thoại với Thiên Chúa siêu việt—và có nguy cơ từ bỏ "việc chiêm niệm về những công trình cứu độ được thực hiện trong lịch sử bởi Thiên Chúa của Cựu Ước và Tân Ước."[99]

Nói cách khác, Thiền, vốn được thiết lập để đạt đến các mục tiêu của Phật giáo, không tương thích với lời cầu nguyện Kitô giáo, vốn được hướng đến các mục tiêu Kitô giáo. Thiền và Kitô giáo hướng về hai chiều kích khác nhau, và vì thế, các phương pháp thiền định của chúng cũng không giống nhau. Trong phần tóm lược các "cách cầu nguyện sai lầm" như thế, huấn thị của Giáo hội về các thực hành tôn giáo phương Đông khẳng định rằng: "Những đề nghị như thế nhằm hòa hợp việc chiêm niệm Kitô giáo với các kỹ thuật phương Đông cần phải luôn được khảo sát kỹ lưỡng về cả nội dung lẫn phương pháp," để các Kitô hữu quan tâm "tránh nguy cơ rơi vào chủ nghĩa đồng nhất tôn giáo."[100]

Khi Đức cha Frank Dewane phát hiện có lớp yoga đang được tổ chức ngay trong giờ chầu Thánh Thể tại nhà thờ Thánh Giáo hoàng Gioan XXIII—chỉ bị ngăn cách bởi một bức tường kính—ngài đã nhanh chóng ra lệnh hủy bỏ lớp yoga đó.[101] Linh mục Walter Kedjierski, chuyên gia về tôn giáo và văn hóa Á châu, đang phục vụ tại giáo xứ Thánh Catarina Siena ở Franklin Square, New York, có phần gay gắt hơn, đã đặt câu hỏi:

> *Phải chăng chúng ta đã lựa chọn từ bỏ sự phong phú nơi truyền thống đức tin của chính mình để tìm đến truyền thống khác? Chúng ta đã điều chỉnh đủ các ý tưởng cố hữu trong Thiền và yoga về việc từ bỏ hoàn toàn mọi quyến luyến và mọi khái niệm, đến mức Đức Kitô và các chân lý đức tin có thể tìm được chỗ đứng trong chúng chưa? Nếu câu trả lời là 'Không', thì rõ ràng điều này đang gây tổn hại cho đức tin Công giáo.*[102]

Những lời của Cha Kedjierski, Thánh Giáo hoàng Gioan Phaolô II, và một số văn kiện của Giáo hội đã truyền đạt đến những ai tìm cách hòa trộn Thiền Phật giáo và Công giáo một sứ điệp không thể nhầm lẫn: Thực hành Phật giáo là lối đi dẫn đến niềm tin Phật giáo. Nói cách rõ ràng, Thiền tọa được thiết kế nhằm giúp người ta đạt đến sự nhận thức về "Phật tâm," và theo cái nhìn của hành giả Thiền tông, thì không có tâm, không có Phật, và cũng không có Đức Giêsu.

## Hỏi: Vì sao tôi thường nghe nói có các khóa tĩnh tâm Phật giáo được tổ chức tại các địa điểm Công giáo?

Ngày nay, người ta thường thấy các khóa tĩnh tâm tại các đan viện, tu viện, nhà tĩnh tâm và nhà thờ Công giáo cung cấp các lớp thực hành Thiền tông hay thiền định Phật giáo. Nữ tu Công giáo Rose Mary Dougherty, SSND, là một giảng sư Thiền tông, người điều hành các khóa tĩnh tâm thiền định, và là một *sensei* hay "giáo thọ sư" trong truyền thống tăng đoàn Phật giáo White Plum (*White Plum Buddhist samgha*). Khi được hỏi liệu việc hướng dẫn các lớp thiền Phật giáo có mâu thuẫn với đức tin Công giáo hay không, sơ Dougherty cho rằng giữa hai tôn giáo không có sự xung đột nào.[103]

Trung tâm Tĩnh tâm của Dòng Thương Khó Thánh Gia tại Hartford, tiểu bang Connecticut, đã tổ chức một khóa tĩnh tâm với chủ đề: "Thần khí Thiền—Thần khí Kitô: Chiêm niệm như một thực hành thiêng liêng Kitô giáo." Giáo xứ Thánh Giuse tại Richardson, Texas, đã tổ chức một khóa tĩnh tâm Thiền ngay trong cung thánh nhà thờ, và các nữ đan sĩ Biển Đức tại Đan viện Benet Hill ở Colorado Springs, Colorado, có thiết kế một "Vườn Thiền" ngay tại trung tâm tĩnh tâm của họ. Các linh mục và nữ tu Công giáo thường xuyên lui tới chùa Hsi Lai, một ngôi

chùa Phật giáo tại Hacienda Heights, California; còn linh mục Richard Hunt, SJ, giám đốc mục vụ sinh viên Công giáo tại Viện Công nghệ Rochester, tự nhận mình có liên hệ với nhiều thực hành như Phật giáo, chữa lành bằng năng lượng Reiki, nghệ thuật chữa lành Phật giáo Tây Tạng và Trung Hoa, các phương pháp huyền môn và trị liệu tâm linh bằng tay, và thậm chí là được huấn luyện như một pháp sư chữa bệnh.

Tuy nhiên, người ta lại thấy rất ít những khóa tĩnh tâm tại các trung tâm này cung cấp các thực hành truyền thống hơn của Công giáo, như *Linh Thao* của thánh Inhaxiô Loyola, các hình thức đạo đức về Thánh Tâm Chúa Giêsu hay Trái Tim Vô Nhiễm Mẹ Maria, việc lần chuỗi Mân Côi hay các loại kinh nguyện khác, việc chầu Thánh Thể thường xuyên, hay thậm chí là thực hành linh đạo cổ kính của Dòng Biển Đức: *lectio divina*, tức là "suy niệm thiêng liêng" tập trung vào Thánh Kinh, các tác phẩm của Giáo phụ, hay tiểu sử các thánh.

Một câu hỏi thường được đặt ra là: vì sao một số trung tâm tĩnh tâm Công giáo lại dường như tránh né những thực hành mang đậm tính Công giáo truyền thống như thế? Để trả lời câu hỏi này, trước tiên chúng ta phải thừa nhận rằng các thực hành phi Công giáo tại các trung

tâm tĩnh tâm—chẳng hạn như thiền Phật giáo—thường được thực hiện với ý hướng tốt lành; người ta thường hy vọng rằng, bằng cách cung cấp một khóa học về Thiền, các tín hữu Công giáo sẽ đào sâu hơn trong mối tương quan của họ với Thiên Chúa. Điều này là đáng khích lệ, và thực vậy, bất kỳ khóa tĩnh tâm Kitô giáo nào cũng nên tập trung vào mục tiêu ấy.

Trong nhiều trường hợp, các nhà tổ chức tĩnh tâm hy vọng rằng những thực hành thiêng liêng có vẻ "tiến bộ" hơn sẽ thu hút giới trẻ đến với một Giáo hội đang có vẻ thu hẹp. Họ thường hy vọng rằng thiền Phật giáo sẽ mang lại một phương tiện hữu hiệu để nuôi dưỡng đời sống thiêng liêng và chống lại sự hấp dẫn của chủ nghĩa duy vật.

Tôi phải thừa nhận rằng, các dạng linh đạo "thử nghiệm" như Thiền tông Phật giáo đã trở nên phổ biến không phải vì lý do gì khác ngoài sự phổ biến của chính chúng. Những người tham dự các khóa Thiền tại các cơ sở Công giáo thường trích dẫn các văn kiện chính thức của Giáo hội để biện minh cho thực hành của mình, thường cẩn trọng chọn lọc những đoạn văn có vẻ ủng hộ cho mục tiêu họ theo đuổi.

Linh mục Dòng Tên, giáo sư luật tại Đại học Georgetown, Cha Robert Drinan, SJ, đã viết rằng:

> *Dominus Iesus (6 tháng 8 năm 2000) khẳng định rằng: "Đối thoại liên tôn—một phần trong sứ vụ loan báo Tin Mừng của Giáo hội—yêu cầu một thái độ hiểu biết và một mối tương quan dựa trên sự hiểu biết lẫn nhau và sự làm giàu lẫn nhau."... Tôi thấy "sự làm giàu lẫn nhau" nơi khóa tĩnh tâm này thật là thỏa lòng.*[104]

Cha Drinan còn kể rằng, "Tôi lần đầu tiên cảm nhận được sức cuốn hút của Phật giáo là vào năm 1969, khi tôi đến Việt Nam với một nhóm hoạt động nhân quyền," và ngài ghi nhận rằng sau khi tham dự khóa tĩnh tâm Thiền—nơi họ cùng nhau tụng kinh Phật trong buổi thực hành—ngài khám phá ra rằng "những lời nguyện Phật giáo có sức mạnh."

Điều mà Cha Drinan không đề cập khi trích dẫn *Dominus Iesus*, đó là "sự làm giàu lẫn nhau" chỉ nên diễn ra "trong sự vâng phục chân lý," một khái niệm mà Thiền tông Phật giáo về mặt lý thuyết và thực hành đều khước từ.[105] Chính văn kiện của Tòa Thánh mà Cha Drinan trích dẫn cũng khẳng định rằng, "việc loan báo truyền giáo liên tục của Giáo hội ngày nay đang bị đe dọa bởi các lý thuyết tương đối, vốn tìm cách biện minh cho chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo."[106]

Việc trích dẫn chọn lọc các văn kiện của Giáo hội đã trở thành một "ngành tiểu thủ công nghiệp" nơi một số tín hữu Công giáo.

Nỗ lực đưa Phật giáo vào các khóa tĩnh tâm Công giáo đã truyền cảm hứng cho nhiều ấn phẩm mới theo khuynh hướng cuốn sách *Zen Spirit—Christian Spirit* của Robert Kennedy. Một cuốn sách được bán khá phổ biến tại các trung tâm tĩnh tâm Công giáo, bên cạnh các tác phẩm của Đức Đạt Lai Lạt Ma, là cuốn *Đức Phật và Đức Giêsu: Những cuộc đối thoại* (*Buddha and Jesus: Conversations*) của Carrin Dunne. Cuốn sách mở đầu bằng một câu hỏi dành cho độc giả:

> *Bạn đã bao giờ đưa hai người mà bạn đều yêu quý—nhưng họ chưa từng biết nhau—gặp gỡ nhau chưa? Có lẽ bạn đã có cảm giác rằng, nếu họ gặp nhau, họ sẽ nhanh chóng trở thành đôi bạn thân, rằng họ sẽ tìm thấy niềm vui nơi nhau như chính bạn tìm thấy nơi từng người...*[107]

30. Trainor, Buddhism, 22.

31. See Davids, Stories of the Buddha.

32. Trainor, Buddhism, 29.

33. Warren, Buddhism in Translations, 85, 87.

34. Warren, Buddhism in Translations, 110.

35. Trainor, Buddhism, 41.

36. See Matthew 2, and Luke 2.

37. Trainor, Buddhism, 38.

38. Ch'en, The Light of Asia, 112.

39. John Paul II, Pentecost Homily.

40. CCC, 880. Also see Luke 6:13 and John 21:15–17.

41. Constantine, quoted in Posnov, History of the Christian Church, 202.

42. Compendium of the History of the Cistercian Order, 8.

43. Fredericks, Buddhists and Christians, 80.

44. Lumen Gentium, 8.

45. For a good description of the Four Noble Truths and the components of the Eightfold Path, see Robinson, Buddhist Religions, 27–31.

46. Translated in Strong, The Experience of Buddhism, 43.

47. Strong, The Experience of Buddhism, 44.

48. Ibid.

49. Conze, Buddhism, 48.

50. For an excerpt from the Visuddhimagga, see Warren, Buddhism in Translations, 194–201.

51. Fredericks, Buddhists and Christians, 43–44.

52. Scullion, "Creation-Incarnation," 11.

53. Kreeft, Making Sense Out of Suffering, 4.

54. Barragán, "A Christian Understanding of Pain and Suffering."

55. John Paul II, Salvifici Doloris, 31.

56. Rolheiser, Holy Longing, 7.

57. Quoted in Partner, Quicknotes, 105.

58. Fredericks, Buddhists and Christians, 44.

59. Excerpted from the Confessions of St. Augustine, book I, chapter 1.

60. See, for example, The Dalai Lama, Tenzin Gyatso, The Dalai Lama at Harvard, trans. By Jeffrey Hopkins (Ithaca: Snow Lion, 1988), 15.

61. Strong, The Experience of Buddhism, 120.

62. Ibid.

63. Todd T. Lewis, "The Path of the Buddha," in Trainor, 72.

64. Patanjali, Yogasutras, 1.2. Quoted in Wallis, The Dhammapada, 115, note 27.

65. Dei Verbum, 2.

66. Dominus Iesus, 5.

67. CCC, 261.

68. St. Robert Bellarmine, SJ, De Indulgentiis, lib. I, cap. 14.

69. John Paul II, Redemptoris Missio, 5.

70. Quoted in Hunter, Outlines of Dogmatic Theology, 169.

71. Kerouac, The Dharma Bums, 5.

72. For a discussion of figures such as Alan Wats and other popular modern Buddhists see Eric Cunningham, Zen Past and Present, especially chapter 8.

73. Merton, Zen and the Birds of Appetite, 15.

74. Ibid., 44.

75. Ibid., 103.

76. Ibid., 103.

77. Merton, Asian Journals, 107.

78. Heng Sure,"Pope Benedict XVI's Buddhist Encounter."

79. Ibid.

80. See Nostra Aetate, 2.

81. International Theological Commission, "Select Questions on the Theology of the Redeemer,"

Part I, 20.

82. Ibid., Part I, 22.

83. Ibid., Part I, 22.

84. Ibid.

85. John Paul II, Tertio Millenio Adveniente, 38.

86. Chesterton, What' s Wrong with the World?, 48.

87. Graham, Zen Catholicism, 20.

88. Ibid., 18.

89. See Gregory, Traditions of Meditation, 207.

90. Harvey, An Introduction to Buddhism, 153.

91. Translated Yampolsky, Platform Sutra of the Sixth Patriarch, 132.

92. Harvey, Introduction to Buddhism, 155.

93. Translated in Mair, Wandering on the Way, 24. I have re-transliterated Chuang Chou to his more commonly known name, Zhuangzi, for the sake of clarity.

94. Ricci, True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i), 395, 399.

95. Dalai Lama, The Good Heart, 105.

96. John Paul II, Crossing the Threshold of Hope, 89.

97. Ratzinger, "Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of Christian

Meditation," Congregation for the Doctrine of the Faith, n. 1.

98. Ibid., Part III, 12.

99. Ibid.

100. Ibid.

101. Flott, "When Worlds that Should Collide, Don't." Many Christians are unaware of yoga's essentially religious nature; the breathing and postures of yoga practice were created to enhance states of mental and spiritual "awareness" intended to lead to Hindu enlightenment. Yoga practice, according to Hinduism, involves the summoning of a deva, or spirit, that will act as the practitioner's guide.

102. Quoted in Flott, "When Worlds that Should Collide, Don't."

103. See http://www.religionnews.com/index.php?/rnstext/can_a_bishop_also_be_a_buddhist.

104. See Fr Robert Drinan, SJ, "A Zen Retreat," http://kennedyzen.tripod.com/retreat_drinan.htm. Accessed February 28, 2013.

105. Dominus Iesus, 2.

106. Ibid., 4.

107. Dunne, Buddha and Jesus, 5.

108. Ibid.

109. Ibid., 97–98.

110. John XIII, Ad Petri Cathedram, 62.

# PHẦN HAI:

# ĐỐI CHIẾU CÁC TÍN ĐIỀU CỐT YẾU

## Hỏi: Có một Thiên Chúa duy nhất và mang tính vị nhân trong giáo lý Phật giáo không?

Điều đầu tiên cần biết về câu hỏi này là: người Phật tử không xem đây là một câu hỏi quan trọng. Edward Conze đã trả lời vấn đề về việc liệu Phật giáo có tin vào một Thiên Chúa duy nhất hay không bằng một nhận định xác đáng:

> *Truyền thống Phật giáo không hẳn là phủ nhận sự hiện hữu của một Đấng Tạo Hóa, nhưng thật ra không quan tâm đến việc ai là người đã tạo dựng vũ trụ. Mục đích của giáo lý Phật giáo là giải thoát chúng sinh khỏi đau khổ, và những suy tư về nguồn gốc vũ trụ bị xem là không liên hệ gì đến mục tiêu đó. Chúng không chỉ là sự phí phạm thời gian, mà còn có thể làm trì hoãn việc đạt đến giải thoát.*[111]

Một trong những đặc điểm nổi bật của Phật giáo là sự khước từ câu hỏi về nguồn gốc hiện hữu, vốn đã được

đặt ra trong các văn bản Vệ-đà xuất hiện trước thời Đức Phật. Nói cách đơn giản, Phật giáo không thắc mắc về nguồn gốc của vũ trụ hay về sự hiện hữu của một Thiên Chúa duy nhất, bởi vì điều đó bị xem là không liên quan đến mục tiêu đạt đến niết-bàn (*nirvana*); hơn nữa, sự hiện diện hay vắng mặt của một vị Thần lại đặt ra vấn đề đối với một trong những giáo lý nền tảng của Phật giáo: đó là nguyên lý "vô nhị nguyên" (*non-duality*).

Hiểu biết Phật giáo về vô nhị nguyên cho rằng những cặp đối lập như Tạo Hóa và thụ tạo, hay Thiên Chúa và con người, là những ý niệm giả tạo được hình dung bởi ý thức con người. Trong một văn bản Phật giáo khá phức tạp có tên *Satasahasrika*, Đức Phật trả lời câu hỏi của đệ tử Subhuti: "Song nguyên và vô song nguyên phát sinh từ đâu?" Đức Phật đáp: "Ở nơi không có con mắt và hình sắc, không có tai và âm thanh... không có tâm trí và pháp, không có giác ngộ và vô minh, thì đó là vô nhị nguyên."[112] Nói cách khác, Phật giáo dạy rằng không có các song nguyên thực sự; do đó, ý niệm về một vị Thần tách biệt khỏi con người bị bác bỏ như một cặp khái niệm do tưởng tượng mà có. Ý tưởng này cũng được thể hiện qua giáo huấn của Đức Phật rằng không có cái "ngã" vĩnh hằng.

Trong *Tâm Kinh Bát-nhã* (*The Heart Sutra*), mô tả sự giác ngộ của vị Bồ-tát nổi tiếng của Phật giáo là Avalokitesvara (tại Trung Hoa gọi là Quán Âm), các thành phần cấu thành cái ngã bị phủ nhận hoàn toàn. Bản kinh diễn tả giáo lý vô ngã (*anatta*) và vô nhị nguyên (*shunyata*, tức là "tánh không") như sau:

> *Trong tánh không, không có sắc, không có thọ, tưởng, hành, thức; không có mắt, tai, mũi, lưỡi, thân, ý; không có hình sắc, âm thanh, mùi hương, vị, xúc chạm hay đối tượng của ý thức.*[113]

Làm sao có thể có một Thiên Chúa mang tính vị nhân nếu trước hết không có một "người" hay một "ngã"—điều mà Phật giáo căn bản phủ nhận?

Điều này dẫn đến phản ứng của Phật giáo trước mối gắn bó của Kitô giáo với Đức Giêsu Kitô. Trong tác phẩm nổi tiếng *Huyền nhiệm học: Kitô giáo và Phật giáo* (*Mysticism: Christian and Buddhist*), D. T. Suzuki đã ghi nhận rằng: "Bất cứ khi nào tôi thấy hình ảnh Đức Kitô chịu đóng đinh, tôi không thể không nghĩ đến khoảng cách ngăn cách giữa Kitô giáo và Phật giáo"—một khoảng cách đại diện cho "sự chia cắt tâm lý giữa Đông phương và Tây phương."[114] Trong khi khái niệm về cái ngã hay "bản ngã cá nhân" được khẳng định ở phương Tây, Suzuki

cho rằng theo tư duy Phật giáo thì không có niềm tin vào một cái ngã vĩnh cửu. Việc Đức Giêsu Kitô là Thiên Chúa nhập thể trở nên vô nghĩa từ cái nhìn Phật giáo; thật vậy, Suzuki nói rằng: "Cái tôi (ngã) không tồn tại, do đó không có cái tôi nào để bị đóng đinh cả."[115]

Điều ông muốn nói là: vì Phật giáo không chấp nhận sự hiện hữu của một cái ngã bền vững, nên không có một "Giêsu-ngã" nào để bị đóng đinh cả. Suzuki tiếp tục nhận xét: "Điều mà Phật giáo cần là sự giác ngộ, chứ không phải chịu đóng đinh hay sống lại. Phục sinh thì kịch tính và mang tính nhân loại, nhưng trong đó vẫn còn vương mùi của thể xác."[116]

Nếu không có cái ngã, không có tha nhân, và không có các song nguyên, thì rõ ràng không thể có một Thiên Chúa Tạo Hóa để có thể thiết lập tương quan với thụ tạo của mình. Nhưng rốt cuộc, thật khó để khẳng định rằng Phật giáo phủ nhận sự hiện hữu của Thiên Chúa, bởi vì đối với Phật giáo, sự hiện hữu hay không hiện hữu của Thiên Chúa vốn không quan trọng. Edward Conze đã giải thích mối nghịch lý này: "Nếu sự dửng dưng với một Đấng Tạo Hóa mang tính vị nhân của vũ trụ bị xem là vô thần, thì Phật giáo quả thật là vô thần."[117] Chính D. T. Suzuki cũng khẳng định rằng Thiền tông "không phải

là một tôn giáo theo nghĩa thông thường của từ này; bởi vì Thiền không có vị Thần nào để thờ phượng."[118]

Trong khi Phật giáo cho rằng Kitô giáo vẫn cố chấp duy trì khái niệm về một Thiên Chúa Tạo Hóa cùng với thụ tạo của Ngài, thì Kitô giáo cho rằng Phật giáo đang khước từ chân lý ấy. Dẫu một số người Công giáo chọn khởi đầu cuộc đối thoại bằng những điểm tương đồng, và thực sự giữa Kitô giáo và Phật giáo có những điểm đồng quan trọng, nhưng sẽ mang lại hiệu quả hơn nếu bắt đầu từ câu hỏi liệu có một Thiên Chúa duy nhất hay không—vì toàn bộ Kitô giáo được đặt nền trên niềm tin rằng Thiên Chúa duy nhất thực sự hiện hữu.

Niềm tin Kitô giáo vào một Thiên Chúa duy nhất đến từ mạc khải của Thiên Chúa với dân Israel, qua bản văn *Shema Yisrael* trong sách Đệ Nhị Luật 6,4: "Hỡi Israel, hãy nghe: Đức Chúa, Thiên Chúa chúng ta, là Đức Chúa duy nhất." Bản văn này có niên đại vào khoảng năm 600 TCN, nghĩa là trước cả đời sống của Đức Phật Thích Ca, và là một khẳng định Kinh Thánh rõ ràng rằng chỉ có một Thiên Chúa—chính là Thiên Chúa đã tạo dựng vũ trụ và nhân loại như được thuật lại trong sách Sáng Thế.

Khi ông Môsê trở về và công bố Mười Điều Răn cho dân Israel, điều răn thứ hai đã đòi buộc: "Ngươi không được có thần nào khác đối nghịch với Ta" (Xh 20,3). Các nhà tư tưởng Do Thái và Kitô giáo đã viết rất nhiều để chứng minh rằng đức tin vào một Thiên Chúa Tạo Hóa có thể đạt được qua lý trí, nhưng chỉ cần nói rằng: niềm tin độc thần là điểm bất khả thương lượng—là điều bất khả thương lượng—mà trên đó toàn bộ đức tin Kitô giáo được xây dựng.

Một trong những khó khăn chính yếu trong đối thoại giữa người Công giáo và Phật tử xoay quanh "vấn đề về Thiên Chúa," bởi lẽ Phật giáo có thể tự tin khẳng định rằng họ không phủ nhận Thiên Chúa của Kitô giáo. "Vấn đề về Thiên Chúa" lại chẳng mấy liên quan đến mục tiêu loại trừ đau khổ trong Phật giáo, nên nó thường bị các học giả Phật giáo khéo léo né tránh: họ có thể hỏi, sự hiện hữu của Thiên Chúa có gì quan trọng đâu? Trong một cuộc thảo luận về những khác biệt giữa Kitô giáo và Phật giáo, nhà thần học Fritz Buri nhận định rằng, Đức Giêsu, khác với Đức Phật:

> *"... nhìn thấy hiện hữu của con người nằm trong lịch sử của Thiên Chúa và công trình sáng tạo của Ngài, một công trình có khởi đầu và kết thúc, và được định hình bởi cuộc chiến của*

> *Thiên Chúa chống lại những quyền lực đã sa ngã và hiện đang chống lại Ngài."*[119]

Phật giáo có thể tránh né câu hỏi về việc liệu có một Thiên Chúa tối cao hay không, nhưng các Kitô hữu thì không thể. Theo Kitô giáo, đau khổ của con người chỉ có thể được giải thích nếu người ta hiểu rằng "Thiên Chúa và công trình tạo dựng của Ngài" hiện đang trong tình trạng đối kháng với các quyền lực đã sa ngã. Đau khổ chỉ có thể được hiểu cách đúng đắn và được vượt qua khi ta đặt nó trong tương quan với Thiên Chúa và có một nhận thức đúng đắn về nguồn gốc của đau khổ. Nhân loại không thể tự mình xóa bỏ đau khổ; chính Thiên Chúa mới là Đấng giải thoát tối hậu khỏi khốn khổ nhân sinh. Nói cách khác, một người sẽ sẵn sàng hơn để kêu cầu Thiên Chúa trợ giúp nếu ngay từ đầu, người ấy tin rằng Thiên Chúa thực sự hiện hữu.

Sau cùng, trong khi Kitô giáo thường gọi Thiên Chúa là "Nguyên Động Lực" (*Prime Mover*), "Động Lực bất động của mọi sự," thì Phật giáo lại gác sang một bên câu hỏi về nguồn gốc của vũ trụ.[120] Kitô giáo hiểu thế giới là một thực tại "được tạo thành" bởi một Đấng Tạo Hóa siêu việt; trong khi đó, Phật giáo "cho rằng thực tại là tự chính nó phát sinh, không có Thiên Chúa nào ở bên ngoài nó như

là Đấng Tạo Hóa siêu việt."[121] Ninian Smart mô tả quan niệm Phật giáo về vũ trụ như sau: đó là "một chuỗi vô vàn những sự kiện ngắn ngủi"; trong khi Phật tử nhìn thấy một vũ trụ vô thường và chóng tàn, thì các Kitô hữu nhìn thấy một thế giới được tạo thành, bởi một Thiên Chúa sáng tạo, và được định hướng đến sự viên mãn vĩnh cửu. Khẳng định của Thánh Tôma Aquinô rằng sự hiện hữu của Thiên Chúa được gợi hàm trong công thức *ex nihilo nihil fit*—"không có gì tự nhiên phát sinh từ hư vô"—là điều xa lạ với tư tưởng Phật giáo, bởi vì vũ trụ, theo Phật giáo, đơn giản là như thế. Nó không có Đấng Tạo Hóa. Nó chỉ là một mạng lưới mà không có người dệt.

## Hỏi: Theo Phật giáo, Đức Phật có phải là Thiên Chúa không?

Tôi đã đề cập đến câu hỏi này trong một phần trước, nhưng vẫn còn nhiều điều cần nói thêm về niềm tin Phật giáo liên quan đến Đức Phật là ai, và Ngài hiện được con người nhận thức như thế nào. Vì Phật giáo không tin vào một Thiên Chúa Tạo Hóa, cũng không chấp nhận khả thể hiện hữu của Thiên Chúa, nên rõ ràng Phật giáo không tin rằng Đức Phật là Thiên Chúa. Tôi đã trình bày về Đức Phật của lịch sử ở trên, và ở đây tôi sẽ phác thảo ngắn gọn về Đức Phật trong niềm tin

tôn giáo. Nói cách đơn giản, tôi có thể mô tả "món quà cứu độ" mà Đức Phật ban cho nhân loại là những gì Ngài đã dạy; trong khi đó, món quà của Đức Giêsu là chủ yếu nơi những gì Ngài đã thực hiện.

Thay vì được xem là Thiên Chúa hay một vị thần, Đức Phật được tin là một con người đã đạt đến *buddhatva*, tức là "Phật quả." *Phật quả*, đôi khi còn được gọi là "Phật tánh," được xem là một đặc tính phổ quát của sự hiểu biết tuyệt đối. Thật vậy, Phật tử không xem Tất-đạt-đa Cồ-đàm (Siddhartha Gautama) là vị Phật duy nhất; Ngài chỉ là một trong số rất nhiều người đã đạt đến sự giác ngộ của Phật quả. Kinh điển Pali của Phật giáo liệt kê danh sách hai mươi tám vị Phật, và truyền thống Đại thừa (Mahayana) tuyên xưng có hàng ngàn vị Phật trong suốt dòng lịch sử. Hầu hết các tông phái Phật giáo đều xác nhận rằng vị Phật kế tiếp sẽ mang tên Di-lặc (*Maitreya*), "Phật của tương lai."

Vị Phật từng là hoàng tử, Tất-đạt-đa Cồ-đàm, là vị Phật được biết đến nhiều nhất ở phương Tây, và giáo huấn của Ngài cấu thành những tư tưởng cốt lõi của cộng đồng Phật giáo ngày nay. Nhiều Phật tử, đặc biệt là tại Á châu, sốt sắng mong chờ sự xuất hiện của Phật Di-lặc, người mà theo Jan Nattier, "sẽ mở ra một 'thời đại hoàng

kim' cho các tín đồ của Ngài."[122] Vị Phật mang tính cứu thế này đại diện cho một niềm hy vọng tương lai, "một thời kỳ khi mà toàn thể nhân loại một lần nữa có thể tận hưởng một môi trường thiêng liêng và vật chất thuận lợi nhất cho việc giác ngộ và giải thoát khỏi khổ đau trần thế."[123] Ngài được hiểu như một loại "đấng cứu thế tương lai," đến sau vị "cứu thế" trước đó là Cồ-đàm. Điều quan trọng ở đây là: tất cả các vị Phật, kể cả Cồ-đàm và vị Phật tương lai Di-lặc, đều là những con người đã đạt đến Phật quả; không hề có ý niệm Phật giáo nào cho rằng bất kỳ vị Phật nào là Thiên Chúa—theo nghĩa mà người Kitô hữu hiểu về Thiên Chúa Ba Ngôi.

Trái ngược với Thiên Chúa, Đấng toàn tri (biết mọi sự) và hiện diện khắp nơi, Phật quả được xác định bởi các đặc tính tâm linh hiển nhiên. Một vị Phật không phải là Đấng sáng tạo, cũng không siêu hình khác biệt với các loài hữu tình khác. Là những bậc "giác ngộ," các vị Phật đã đạt đến Phật tánh, tức là trạng thái tinh tuyền không còn vướng mắc vào "ba độc" (*tam độc*): tham ái, sân hận và si mê. Vì thế, các vị Phật thường được gọi là "những con người siêu việt" trong Phật giáo, vì họ đã giải thoát khỏi vòng luân hồi (samsara), và không còn chịu khổ như những người chưa giác ngộ. Trạng thái Phật quả là một thành quả cá nhân, đạt được không cần đến sự can

thiệp của một Thiên Chúa tối cao và có tương quan. Nói cách khác, Phật giáo không dạy rằng cần lệ thuộc vào một Thiên Chúa để đạt đến giác ngộ; Đức Phật chỉ đơn giản là người chỉ đường, còn Phật tử phải tự mình đi theo con đường ấy. Đức Giêsu Kitô đã cứu chuộc nhân loại qua cuộc Thương Khó và cái chết của Ngài, giải thoát nhân loại khỏi tội lỗi; còn Đức Phật dạy các môn đệ con đường đạt đến Phật quả, tức là giải thoát khỏi khổ đau nhân sinh. Hai quan điểm tôn giáo này rất khác biệt. Trong khi bản tính Thiên Chúa của Đức Kitô làm cho hy tế của Ngài có giá trị cứu độ, thì món quà của Đức Phật cho nhân loại—là giáo huấn của Ngài—không đòi hỏi Ngài phải là gì hơn ngoài một con người.

Mặc dù Phật giáo không có khái niệm về một Thiên Chúa sáng tạo và cai trị vũ trụ, nhưng lại có một vũ trụ luận phức tạp, bao gồm một mạng lưới dày đặc các *deva* hay chư thiên. Cả Đức Phật Cồ-đàm và tất cả các vị Phật khác đều được xem là "những bậc giác ngộ," và vô số các vị Phật cùng với vô vàn chư thiên đều chịu sự chi phối của sinh, tử, tái sinh, và cuối cùng là tiêu diệt. Các vị Phật và chư thiên đều là hữu hạn; Thiên Chúa là vĩnh cửu. Tóm lại, Đức Phật là một vị đạo sư, chứ không phải là một vị thần; khi tự diễn tả mình, Đức Phật đã nói với

một đệ tử rằng: "Này Vakalli, ai thấy Pháp (giáo lý), thì thấy Như Lai (tức là Đức Phật)."[124]

## Hỏi: Phật giáo có tin vào các thực thể siêu nhiên, như các thiên thần, không?

Tái sinh không phải là niềm tin duy nhất mà Phật giáo tiếp nhận từ Ấn Độ giáo; tôn giáo này cũng tiếp thu niềm tin Ấn giáo về một hệ thống các thần linh siêu nhiên được gọi là *deva* (chư thiên). Kenneth Ch'en ghi nhận rằng những Phật tử đầu tiên, vốn là những người theo Ấn Độ giáo trước đó, đã chấp nhận quan niệm cho rằng hành vi tốt lành (nghiệp lành) trong đời này có thể dẫn đến việc được tái sinh trong kiếp sau thành một vị *deva*. Ch'en viết rằng: "Người Phật tử sớm xây dựng một toàn thể hệ thống phân cấp các thần linh, được điều chỉnh chủ yếu từ các tôn giáo và thần thoại Ấn Độ đương thời, và được điều chỉnh cho phù hợp với nhu cầu của người Phật tử," và rằng các *deva* này hưởng "hạnh phúc nhờ vào các công đức họ đã thực hiện trong quá khứ."[125] Các vị thần này được phân chia thành ba hạng: *deva* của "cõi dục," *deva* của "cõi sắc," và *deva* của "cõi vô sắc."[126]

Dù Phật giáo thường phủ nhận thực tại của ngã thể cá nhân, các bản văn Phật giáo lại thường thừa nhận sự hiện hữu của các thần linh mà không có gì phải nghi

ngờ. Các vị thần này được xem là những thực thể có quyền năng siêu nhiên và phần lớn đều phục tùng Đức Phật vĩ đại sau khi Ngài đạt được giác ngộ.[127]

Tương tự như cách Kitô giáo hiểu về thiên thần, *deva* trong Phật giáo có thể là thiện hoặc ác, và như Giuseppe Tucci ghi nhận về Phật giáo Tây Tạng: "Nhiều quyền lực này trong một số hoàn cảnh có thể là thù nghịch, có bản chất xấu xa, nhưng phần lớn có cách ứng xử mơ hồ và thất thường."[128] Trong các hình thái Phật giáo, có lẽ Phật giáo Tây Tạng có truyền thống thờ kính các *deva* phong phú và sinh động nhất, và không giống Kitô giáo, các nghi lễ của Phật giáo Tây Tạng thường được thực hiện nhằm xoa dịu và điều khiển các thần linh hung dữ. Trong khi Kitô giáo không thực hiện các nghi thức để làm nguôi giận các thần linh ác qua việc dâng lễ vật, thì các nghi lễ của Phật giáo Tây Tạng lại thường được cử hành nhằm ngăn chặn các vị thần gây hại cho con người. Các thần linh Tây Tạng được phân chia thành "thần trắng và thiện" hoặc "thần đen và ác," và các thần trắng thì được tôn kính, còn các thần đen thì được xoa dịu. Hệ thống thần linh gồm cả những đấng giúp ích lẫn gây sợ hãi này đã dẫn đến việc thực hành các nghi thức trấn yểm nhằm bảo vệ tín đồ khỏi tai họa và ngăn chặn các cuộc tấn công tâm linh vào nhà cửa.

Có lẽ quan niệm phổ biến nhất trong Phật giáo về các thực thể tâm linh gắn liền với niềm tin vào Sáu Cõi Luân Hồi. Hầu hết người Phật tử đều hình dung tiến trình tái sinh qua sáu cõi, được minh họa trong bức tranh Tây Tạng về Bánh Xe Luân Hồi, đôi khi còn được gọi là "bản đồ của *samsara* (sự tái sinh)." Cõi thứ nhất và thứ sáu bao gồm loài người và loài vật, nhưng bốn cõi còn lại được chiếm ngự bởi các thực thể siêu nhiên thuộc nhiều loại khác nhau. Cõi thứ hai dành cho các *deva*, thường nhưng không phải lúc nào cũng được hiểu là các thần linh nhân lành sống trong cảnh giới thiên đàng hạnh phúc; tuy nhiên, điểm bất lợi của cõi *deva* là niềm lạc thú nơi đây khiến họ gắn bó và khó buông bỏ, từ đó cản trở sự đạt đến giác ngộ tối hậu. Trên thực tế, chỉ có hai loại tái sinh được xem là khả dĩ đáng mong ước trong Phật giáo là cõi người và cõi *deva*; các cõi còn lại đều bất lợi.

Cõi thứ ba bao gồm các loài quỷ dữ (*asura*), là các thần linh ác thống trị bởi lòng tham không đáy và sân hận. Cõi thứ tư bao gồm những thực thể gọi là *preta*, hay "ngạ quỷ," tái sinh với "bụng to và cổ họng rất nhỏ, nên chịu cảnh đói khát dày vò không ngừng mà không thể thỏa mãn được."[129] Cõi thứ năm được biết đến là đáng sợ nhất, thường được gọi là địa ngục; đây là nơi mà một thực thể, do nghiệp xấu gây ra, bị tái sinh để phải chịu

những cực hình thanh luyện. Những sinh viên Công giáo học về Phật giáo đôi khi nghiêng về việc so sánh cõi này với luyện ngục (*purgatory*), nhưng cõi địa ngục trong Phật giáo chỉ là một giai đoạn thấp hơn trong chu trình luân hồi, và không dẫn đến việc vào "thiên đàng."

Có lẽ cộng đồng thần linh nổi bật nhất trong Phật giáo là các vị Bồ Tát. Bồ Tát, thoạt tiên, là bất cứ ai nguyện bước theo "con đường Bồ Tát," điều mà Peter Harvey định nghĩa đơn giản là "nỗ lực đạt đến Phật quả vì chính Phật quả ấy, và vì lợi ích của những chúng sinh đang chịu đau khổ."[130] Tuy nhiên, hình thái Bồ Tát được tôn kính hơn cả là một thực thể đã "vượt qua tái sinh theo nghiệp, và trở thành một 'Đại Sĩ'... một đấng cứu độ thiên giới," và là người "chắc chắn sẽ đạt đến Phật quả."[131] Điều làm cho các vị Bồ Tát ở tầm mức này trở nên được yêu mến nơi người Phật tử là vì họ có thể hoạt động như những vị thánh bổn mạng, có thể được khấn cầu để xin ơn giúp đỡ đặc biệt. Vị Bồ Tát nổi tiếng nhất trong Phật giáo đương đại là Quán Thế Âm (*Avalokiteśvara*), người được tôn là vị Bồ Tát của lòng từ bi và trợ sinh. Giống như các thánh bổn mạng trong Công giáo, các vị Bồ Tát được diễn tả qua tranh vẽ và tượng thờ, được treo trên tường hoặc đặt trên bàn thờ để nhắc nhở tín đồ về gương lành và sự trợ giúp của các ngài. Tuy nhiên, khác với các thánh và

thiên thần trong Công giáo, các vị Bồ Tát không đóng vai trò là những đấng chuyển cầu (*intercessors*), bởi họ không được tin là cư ngụ trong sự hiện diện của Thiên Chúa, Đấng là nguồn trợ giúp tối hậu và chân thật.

Lúc này, người ta có thể đặt câu hỏi: liệu Phật tử có thể xem Thiên Chúa Kitô giáo như là một *deva* không? Dù sao thì Thiên Chúa cũng là một thực thể thần linh. James Fredericks đã nhận định cách khôn ngoan rằng "Thiên Chúa của Kitô giáo," tức Thiên Chúa trong Cựu Ước và Tân Ước, "không thể được xem là một *deva*, thậm chí không phải là *deva* cao nhất," bởi vì Thiên Chúa trong Kitô giáo không phải là một hữu thể cảm tính, mà là Đấng Tạo Hóa các hữu thể cảm tính.[132] Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là Thiên Chúa là Đấng tạo dựng ra các *deva*, ít là theo cách mà Phật giáo hiểu về các *deva*.

Thật vậy, Kitô giáo tin vào các thực thể vô hình, nhưng không hẳn là các thực thể giống như trong Phật giáo. Công giáo, trái ngược với Phật giáo, tin vào một nhóm hữu thể được biết đến phổ biến với tên gọi là các thiên thần. Các thiên thần, từ tiếng Latinh *angelus*, nghĩa là "kẻ được sai đi," hay "sứ giả," cũng là những hữu thể có quyền năng siêu nhiên giống như các *deva* hoặc *preta* trong Phật giáo, nhưng khác với thần linh Phật giáo,

không có thiên thần nào thuộc về "cõi dục" hay "cõi sắc." Các thiên thần giống hơn với hạng ba của *deva*, tức là các *deva* của "cõi vô sắc." Tuy vậy, bản chất của các thiên thần lại rất khác biệt.

Cũng như trong hầu hết các cuộc so sánh giữa Kitô giáo và Phật giáo, điểm dị biệt quan trọng nhất giữa hai truyền thống xoay quanh niềm tin Kitô giáo vào một Thiên Chúa toàn năng là Đấng Tạo Hóa. Trong khi các *deva* (chư thiên) và các thần linh khác trong Phật giáo chủ yếu phục tùng Đức Phật và muôn vàn chư Phật khác, thì các thiên thần trong Kinh Thánh được trình bày như một cộng đoàn các thực thể thiêng liêng (vô hình), là những hữu thể trung gian giữa Thiên Chúa và nhân loại. Như Thánh Vịnh viết: "Chúa làm cho con người hèn kém hơn thiên thần một chút" (Tv 8,6). Càng rõ ràng hơn nữa, thiên thần – cũng như con người – là thụ tạo của Thiên Chúa.[133]

Theo đức tin Công giáo, thiên thần, tuy cao cả hơn con người nhưng cũng là thụ tạo do Thiên Chúa dựng nên, thực thi bốn nhiệm vụ chính yếu, trong đó có vài nhiệm vụ thoạt nhìn dường như tương đồng với cách Phật giáo quan niệm về các *deva* hoặc *preta* (ngạ quỷ). Đúng như tên gọi của mình, thiên thần chủ yếu hoạt động như sứ

giả, nhưng các ngài cũng phục vụ nơi ngai Thiên Chúa trên trời, gìn giữ mọi linh hồn thụ tạo, hoặc hỗ trợ Thiên Chúa trong việc cai quản thế giới thụ tạo.

Trong Kinh Thánh, thiên thần thường xuất hiện như các sứ giả được Thiên Chúa chỉ định để chuyển đạt thánh ý Ngài cho con người; thị kiến của Gia-cóp về các thiên thần lên xuống chiếc thang nối trời với đất là một hình ảnh tốt về chức năng truyền tin này của các thiên thần (St 28,10–19). Có lẽ ví dụ điển hình nhất về nhiệm vụ này được thuật lại trong Tin Mừng theo Thánh Luca, nơi thiên thần Gabriel – thiên thần có tên gọi rõ ràng – được Chúa Cha sai đến để báo tin cho Đức Trinh Nữ Maria rằng Mẹ sẽ thụ thai và trở thành Mẹ của Đức Giêsu, Con Thiên Chúa, đánh dấu mầu nhiệm Nhập Thể:

> *Thiên thần đáp: "Thánh Thần sẽ ngự xuống trên bà, và quyền năng Đấng Tối Cao sẽ rợp bóng trên bà. Vì thế, Đấng Thánh sắp sinh ra sẽ được gọi là Con Thiên Chúa. Kìa bà Ê-li-sa-bét, người họ hàng với bà, tuy già rồi mà cũng đang cưu mang một người con trai; bà ấy vẫn bị mang tiếng là hiếm hoi, mà nay đã có thai được sáu tháng. Vì đối với Thiên Chúa, không có gì là không thể làm được." Bấy giờ Maria nói: "Vâng, tôi đây là nữ tỳ của Chúa, xin Chúa cứ làm cho tôi như lời sứ thần nói." Rồi thiên thần từ biệt ra đi. (Lc 1,35–38)*

Trong đoạn này, không chỉ thiên thần Gabriel hiện ra như sứ giả của Thiên Chúa, mà Đức Maria cũng trở thành

mẫu gương tuyệt vời của lòng khiêm nhường vâng phục thánh ý Thiên Chúa.

Trong sách ngôn sứ Đanien, chúng ta thấy nhiệm vụ thứ hai của điều mà Giáo Hội Công giáo truyền thống gọi là "các đạo binh thiên thần": các ngài được xem là những vị phục vụ quanh ngai Thiên Chúa trong triều đình thiên quốc. Đanien mô tả các đạo binh ấy như sau: "Ngàn ngàn hầu hạ Người, muôn muôn đứng chầu trước mặt Người. Tòa liền lập, và sổ sách được mở ra" (Đn 7,9–10). Trong Kinh Thánh, các thiên thần thường được miêu tả là "đứng trước ngai Thiên Chúa" và ở bên Ngài để thi hành mệnh lệnh mỗi khi cần đến.[134] Không chỉ đứng trước mặt Thiên Chúa, nhiều thiên thần còn được sai đến để gìn giữ và bảo vệ con người. Suốt trong Kinh Thánh, Kitô hữu được nhắc nhở rằng Thiên Chúa đã chỉ định một thiên thần cho mỗi linh hồn; như Đức Giêsu đã nói: "Anh em hãy coi chừng, đừng khinh một ai trong những kẻ bé mọn này, vì Thầy nói cho anh em hay: thiên thần của họ trên trời hằng chiêm ngưỡng thánh nhan Cha Thầy, Đấng ngự trên trời" (Mt 18,10). Theo niềm tin Công giáo, việc Thiên Chúa ban cho mỗi người một thiên thần hộ thủ cho thấy phẩm giá cao quý gắn liền với mỗi nhân vị. Thánh Giêrônimô từng viết: "Biết bao cao cả là phẩm giá của linh hồn, bởi lẽ mỗi

người ngay từ khi sinh ra đã được chỉ định một thiên thần canh giữ."[135]

Không chỉ canh giữ các linh hồn, các thiên thần còn phục vụ như những tác nhân thiêng liêng, giúp Thiên Chúa điều hành thế giới. Các thiên thần được đặt phụ trách những vùng lãnh thổ nhất định, và xuất hiện trong Kinh Thánh khi thi hành các hành động nơi trần thế. Một thiên thần đã gây ra cơn dịch hạch giáng xuống Israel vì tội lỗi của Đavít, và Thiên Chúa đã ra tay can thiệp để ngăn thiên thần hủy diệt Giêrusalem: "Khi thiên thần Chúa đưa tay ra phạt Giêrusalem, thì Đức Chúa hối tiếc vì tai họa, và phán với thiên thần: 'Thôi, ngưng tay! Đủ rồi!'" (2 Sm 24,16). Các thiên thần được giao phó trông coi các vùng địa lý nhất định có thể ảnh hưởng đến các hiện tượng tự nhiên trong vùng ấy khi Thiên Chúa truyền dạy, và đôi khi thậm chí gây nên những hiện tượng nhẹ nhàng như tiếng gió lay động cây cối (2 Sm 5,23–24).

Người Phật tử cũng tin rằng một số thần linh, giống như các thiên thần, canh giữ những vùng lãnh thổ nhất định, chẳng hạn như *catumahārājika deva*, tức "tứ đại thiên vương" trấn giữ bốn phương trời. Tuy nhiên, các thần linh Phật giáo – theo như cách họ được hiểu – không phục tùng một Thiên Chúa duy nhất, không bất tử như

các thiên thần, và hiếm khi can thiệp vào đời sống con người.

Sau cùng, cả Công giáo và Phật giáo đều tin rằng có những thực thể siêu nhiên thiện và ác, mặc dù niềm tin ấy vẫn có những điểm khác biệt. Người Kitô hữu, không như trong Phật giáo Tây Tạng, không xoa dịu các thiên thần sa ngã hay ma quỷ bằng lễ vật. Kinh Thánh thường xuyên nói đến các thiên thần thiện và ác. Việc sa ngã của Nguyên Tổ, chẳng hạn, là minh chứng rõ rệt cho sự hiện diện của một "ác thể nguyên thủy" đã ghen tị với Ađam và Evà.[136] Việc sa ngã của Luxiphe, tức Xa-tan, có lẽ là ví dụ nổi bật nhất về một thiên thần trở nên gian ác, và chúng ta thấy hắn gây khổ cho ông Giốp – được phép bởi Thiên Chúa; Xa-tan còn được gọi là "kẻ thù nghịch" trong sách Dacaria, khi hắn đứng ra tố cáo vị thượng tế Giôsua trước mặt Đức Chúa (Dc 3,1–3).

Tương đương với thiên thần sa ngã – tức Xa-tan – trong Phật giáo là Ma Vương (*Māra*), mà tên gọi của hắn, một cách thích hợp, có nghĩa là "kẻ gieo cái chết." Ninian Smart giải thích rằng dưới quyền năng của Ma Vương, "ngươi sẽ chết rồi lại chết mãi," và ông nhận định rằng "tái sinh" rốt cuộc cũng chỉ là một tên gọi lạc quan hơn cho tiến trình "chết-lại."[137]

Cả Kitô giáo lẫn Phật giáo đều đồng thuận rằng cái chết là điều dữ, và cho dù là Xa-tan hay Ma Vương là nguyên nhân của cái chết, thì cả hai truyền thống đều nhìn nhận rằng các thực thể siêu nhiên này là "xấu." Tuy nhiên, Ma Vương cũng gián tiếp gây ra sự sống – qua tái sinh – trong khi Kitô giáo xem sự sống là thánh thiêng; Phật giáo thì cho rằng sự sống dẫn đến cái chết (tiêu cực), còn Kitô giáo tin rằng cái chết là khởi điểm dẫn đến sự sống đời đời (tích cực), nếu cái chết xảy ra trong ân sủng của Thiên Chúa. Điều quan trọng cần nhớ là trong khi các thần linh Phật giáo là những tác nhân độc lập, không chịu trách nhiệm cuối cùng trước một Đức Phật hay một Thượng Đế nào, thì các thiên thần – theo cách Kitô giáo hiểu – hoàn toàn vô năng trước mặt Thiên Chúa. Hơn nữa, ngay cả khi các thần linh Phật giáo và các thiên thần Kitô giáo thoạt đầu có vẻ giống nhau – như Ma Vương và Xa-tan – thì những tương đồng ấy chỉ là bề ngoài, và sẽ tiêu tan khi bản chất sâu xa của họ được hiểu rõ hơn.

Để đưa ra một ví dụ có phần giản dị nhưng minh họa rõ nét cho sự khác biệt mà tôi đang đề cập, ta có thể nghĩ đến một kinh nguyện ngắn mà nhiều trẻ em Công giáo được học từ nhỏ – "Kinh thiên thần bản mệnh" – thường được đọc trước khi đi ngủ:

*Thiên thần của Chúa, vị hộ thủ yêu quý của con,Đấng mà tình yêu Thiên Chúa đã giao phó con cho Ngài,Xin ở bên con đêm nay, để soi sáng và gìn giữ, Để hướng dẫn và dẫn lối con. Amen.*

Một lời kinh như thế chắc chắn không thể hiện diện trong truyền thống Phật giáo, bởi đơn giản là trong Phật giáo không có một Thiên Chúa nào có tình yêu ủy thác các *deva* cho linh hồn con người "để soi sáng, gìn giữ, hướng dẫn và dẫn lối."

## Hỏi: Theo Phật giáo, thế giới đến từ đâu? Theo Kitô giáo, thế giới đến từ đâu?

Đây có lẽ là một trong những câu hỏi phổ biến nhất mà người phương Tây đặt ra khi tìm hiểu về Phật giáo, và câu trả lời thường không làm hài lòng người hỏi. Đối với Phật giáo, vấn đề vũ trụ phát sinh từ đâu không phải là điều quan trọng, và rốt cuộc cũng chẳng liên quan đến mục tiêu tối hậu là đạt đến giác ngộ. Điều này gây bất ngờ cho nhiều người Công giáo khi biết rằng, phần lớn xã hội Đông Á từ trước đến nay không xem việc tìm hiểu nguồn gốc của công trình tạo dựng là vấn đề thiết yếu, và thực vậy, như Frederick Mote nhận xét, Trung Hoa, chẳng hạn, xem "thế giới và con người là vô sinh bất tạo, là những thành tố trọng tâm của một vũ trụ tự phát, tự sinh, không có đấng sáng tạo, không có thần

linh, không có nguyên nhân hay ý chí nào nằm ngoài chính nó."[138]

Một xã hội và tôn giáo không có thần linh hay Đấng Tạo Hóa là điều hầu như không thể hình dung đối với phần đông các Kitô hữu Công giáo, nhưng đó lại là lập trường của Phật giáo và của hầu hết các truyền thống triết học và tôn giáo châu Á. Trong khi tín điều *sáng tạo từ hư vô* (*creatio ex nihilo*), nghĩa là "sáng tạo từ hư không," là một khái niệm xa lạ với Phật giáo, thì Phật giáo lại xét đến nguồn gốc của vạn vật từ một góc độ khác, thường được gọi là "duyên khởi" (*pratītyasamutpāda*). Nói cách đơn giản, giáo lý này cho rằng các hiện tượng phát sinh từ nguyên nhân và điều kiện, chứ không phát sinh từ một hành vi sáng tạo.

Trong tác phẩm so sánh Kitô giáo và Phật giáo, *The Buddha and the Christ*, tác giả Leo Lefebure viết:

> *Đối với Phật giáo, duyên khởi là mạng lưới của những mối tương quan hỗ tương ràng buộc mọi hữu thể thành một toàn thể và hợp nhất chúng. ... Mọi sự là chính nó nhờ phát sinh từ những sự khác trong vũ trụ. Không có gì sinh ra từ hư không, nên cũng không có chuyện một Đấng Sáng Tạo gọi các sự vật vào hiện hữu từ hư vô.*[139]

Trong một văn bản Phật giáo, vị hiền triết thế kỷ thứ II TCN, Nāgasena, nói với vua Menander rằng: "Không có sự vật nào hiện hữu mà lại phát sinh từ những gì không hiện hữu. Thưa Đại vương, chỉ từ những gì hiện hữu mới phát sinh ra những sự vật hiện hữu."[140] Quan điểm này của Phật giáo hoàn toàn đối nghịch với lập luận của Thánh Tôma Aquinô rằng Thiên Chúa thực sự sáng tạo "từ hư vô."

Một cách hình dung vũ trụ theo quan niệm Phật giáo là tưởng tượng một tấm lưới không có người đan: mọi hành động xảy ra trên tấm lưới đó đều gây chấn động và ảnh hưởng đến mọi phần khác của nó, nhưng câu hỏi về nguồn gốc của tấm lưới thì không đáng bận tâm. Điều gần nhất với một vũ trụ quan trong Phật giáo có lẽ là khái niệm về Lục Đạo Luân Hồi (*Six Realms*), biểu tượng trên hết cho vòng luân hồi mà mọi chúng sinh đều hiện hữu trong đó.

Tuy nhiên, Phật giáo Tây Tạng đã tiếp nhận một truyền thuyết sáng tạo từ tôn giáo dân gian cổ đại Bon của Tây Tạng, và truyền thuyết này được ghép vào với giáo lý truyền thống về Lục Đạo vốn không phụ thuộc vào bất kỳ Đấng Sáng Tạo nào. Phật tử Tây Tạng do đó nói đến một vị thần nguyên thủy của vũ trụ "hiện hữu vào lúc

chưa có mặt trời hay mặt trăng, chưa có thời gian hay mùa vụ, mà chỉ có thuần túy tiềm năng," một vị thần đã tạo dựng chúng sinh từ ánh sáng và bóng tối.[141]

Tuy vậy, dù có truyền thuyết sáng tạo này – vốn bắt nguồn từ tín ngưỡng dân gian Tây Tạng và có thể đã bị ảnh hưởng bởi các niềm tin cổ đại của Iran – thì các bậc thầy Phật giáo Tây Tạng vẫn xem truyền thuyết ấy mang tính giáo huấn hơn là một tường thuật lịch sử có thật. Câu chuyện ấy nhằm dạy con người sống đạo đức, hơn là để giải thích nguồn gốc của vũ trụ, vì nghiệp lành (*good karma*) phát sinh từ việc sống giống như những hữu thể ánh sáng, thay vì giống những kẻ được sinh ra từ bóng tối. Sau cùng, ngay cả với các Phật tử Tây Tạng, vũ trụ vẫn được nhìn nhận như một tấm lưới không có người đan.

Đặt câu hỏi về nguồn gốc thế giới theo quan điểm Phật giáo là một câu hỏi không xác đáng, bởi lẽ theo Phật giáo, câu hỏi ấy chẳng liên quan gì đến mục tiêu đích thực của việc tu hành tôn giáo, đó là chấm dứt mọi khổ đau. Điều quan trọng đối với người Phật tử không phải là nguyên nhân đầu tiên của mọi hành động, mà là nghiệp lành hay nghiệp dữ được sản sinh từ những hành động

trong hiện tại. Tổng kết lại nhận xét của Phật giáo đối với các thần thoại sáng tạo, Peter Harvey viết:

Phật giáo không thấy cần thiết phải có một Đấng Sáng Tạo cho thế giới, vì giáo lý này không giả định một khởi nguyên tuyệt đối của thế giới, và xem vũ trụ như được duy trì bởi những định luật tự nhiên. Hơn nữa, nếu có một Đấng Tạo Hóa thế giới, thì vị ấy sẽ phải bị quy trách nhiệm về mọi đau khổ tồn tại trong đó.[142]

Nói cách khác, Phật giáo không chỉ loại bỏ câu hỏi về nguồn gốc tạo dựng như một vấn đề không liên quan, mà còn vì tất cả các hữu thể hiện hữu đều được cho là đang đau khổ, nên người Phật tử đặt vấn nạn tại sao một vị thần lại có thể tạo ra những hữu thể phải sống trong đau khổ. Trái lại, đối với các Kitô hữu Công giáo, câu hỏi về việc tạo dựng là điều không thể bỏ qua, bởi nếu thực sự có một Thiên Chúa là Đấng Tạo Hóa, thì mọi sự đều phải được nhìn trong ánh sáng của ý định và thánh ý của Thiên Chúa. Hơn nữa, ý niệm về một Thiên Chúa toàn thiện, Đấng tạo dựng những hữu thể có tự do, xưa nay chưa từng được cộng đồng tăng lữ Phật giáo (tăng-già) xem xét cách nghiêm túc. Trong Phật giáo, đơn giản là không có Thiên Chúa, không có công trình tạo dựng, và cũng không có lý do gì để suy nghĩ về nguồn gốc vũ trụ.

Còn đối với các Kitô hữu, chính Thiên Chúa là Đấng đã mang bản thể của mọi sự từ tình trạng không hiện hữu vào trong hiện hữu – hay nói theo ngôn ngữ kỹ thuật Latinh của Giáo hội là *productio totius substantiæ ex nihilo sui et subjecti* (tạo dựng toàn thể bản thể từ hư vô, cả theo bản thân và đối tượng). Sự khác biệt then chốt giữa Kitô giáo và Phật giáo chính là việc Kitô hữu tin vào một Thiên Chúa không do ai tạo dựng, và Đấng ấy có thể – và thực sự đã – tạo ra muôn vật từ hư vô (*ex nihilo sui*); Thiên Chúa không phải là Đấng đã biến đổi một điều gì đó vốn đã hiện hữu từ trước, nhưng đúng hơn là đã tạo dựng, như chúng ta có thể nói, hoàn toàn từ hư vô.

Dù cách hiểu và diễn giải của Giáo hội Công giáo về tường thuật giàu hình ảnh trong Kinh Thánh về việc Thiên Chúa tạo dựng vũ trụ và con người là điều quá phức tạp để trình bày đầy đủ tại đây, nhưng chỉ cần nói rằng Giáo hội tin và tuyên xưng rằng chính Thiên Chúa trong Cựu Ước – Elohim hay Yahweh – đã tạo dựng thế giới và loài người, như được mô tả trong hai chương đầu của sách Sáng Thế theo thần học.

Điểm còn quan trọng hơn trong sự so sánh này là bản tính của Thiên Chúa theo quan niệm của Kitô hữu, bởi lẽ

khi Thiên Chúa phán với Môsê: "Ta là Đấng Hiện Hữu: và Ngươi hãy nói với con cái Ít-ra-en rằng: Đấng Hiện Hữu đã sai ta đến với anh em," thì Kitô hữu hiểu rằng Thiên Chúa là Đấng "vô khởi nguyên." Ngài không phải là một hiện tượng do hệ quả nào đó gây ra, như Phật giáo cho rằng mọi sự đều bắt nguồn từ một hành động trước đó.

Hơn nữa, Kitô hữu hiểu rằng Thiên Chúa, là Đấng tạo dựng muôn vật, thì siêu việt trên công trình tạo dựng ấy. Như Kinh Thánh viết: "Quả vậy, toàn thể vũ trụ đối với Chúa thì nhẹ tựa hạt bụi trong cán cân, tựa giọt sương mai rơi xuống đất" (Kn 11,23). Thiên Chúa là khởi nguyên và tận cùng của mọi sự: "Ta là Đấng hiện hữu, Ta là Khởi nguyên và là Tận cùng" (Is 48,12). Để củng cố những khẳng định trong Cựu Ước về Thiên Chúa là Đấng tạo thành mọi sự, Thánh Phaolô đã viết trong thư gửi tín hữu Rôma: "Vì mọi sự đều do Người mà có, nhờ Người mà tồn tại và quy hướng về Người. Vinh quang thuộc về Người đến muôn đời! Amen" (Rm 11,36). Và như thể những đoạn này chưa đủ để minh chứng cho tuyên tín Kinh Thánh rằng Thiên Chúa của Ít-ra-en là Đấng Tạo Hóa của muôn loài, ngôn sứ Isaia còn khẳng định một cách dứt khoát: "Chính Ta là Đức Chúa, là Đấng làm nên muôn vật, một mình Ta đã giăng các tầng trời, Ta đã trải rộng trái đất" (Is 44,24).

Cho đến lúc này, ta có thể thấy rõ rằng Kitô hữu hiểu Thiên Chúa là "nguyên nhân đệ nhất," là Đấng tạo dựng mà chính Ngài thì không do ai tạo ra. Trái lại, Phật giáo bác bỏ giả định này. Trong phần bàn về quan điểm Phật giáo đối với "sáng tạo và Đấng Tạo Hóa," José Ignacio Cabezón viết rằng giới trí thức Phật giáo:

> *phủ nhận ý niệm rằng toàn thể vũ trụ (tổng thể hay tập hợp của tất cả các thế giới) có một nguyên nhân đầu tiên. Dù họ tin rằng từng thế giới riêng lẻ trải qua chu kỳ tạo thành và hủy diệt, nhưng họ đều chia sẻ quan điểm rằng vũ trụ như một toàn thể thì đã tồn tại từ vô thủy. Nói cách khác, không có điểm khởi đầu tuyệt đối. Vì không có khởi nguyên tuyệt đối, nên không thể có nguyên nhân đầu tiên, và như thế, dĩ nhiên, không có hữu thể nào (ví dụ, Thiên Chúa) có thể là nguyên nhân đầu tiên đó.*[143]

Ở đây thể hiện hai niềm tin rất khác biệt: trong khi Kitô giáo tin rằng Thiên Chúa – "nguyên nhân đệ nhất" – đã tạo dựng mọi sự vì yêu thương con người, thì Phật giáo tin rằng mọi sự vật chất luôn hiện hữu dưới một hình thức nào đó, và rằng đã có một chuỗi nhân duyên kéo dài vô tận ngược về quá khứ vĩnh cửu.

Từ quan điểm Kitô giáo, chỉ khi hiểu rõ vai trò của Thiên Chúa như là Đấng Tạo Hóa thì con người mới tránh được cái nhìn sai lệch về địa vị của mình trong vũ trụ. Cố vấn của hoàng đế Constantinus và là thầy dạy của

hoàng tử, Lactantius – một Kitô hữu – đã tóm lược được trật tự đúng đắn trong công trình tạo dựng của Thiên Chúa, và diễn tả cách rõ ràng thị kiến của Thiên Chúa về thụ tạo của Ngài:

> *Thế giới đã được tạo dựng để chúng ta có thể được sinh ra. Chúng ta được sinh ra để có thể nhận biết Thiên Chúa. Chúng ta nhận biết Ngài để có thể thờ phượng Ngài. Chúng ta thờ phượng Ngài để có thể đạt đến sự bất tử. Chúng ta được thưởng ban sự bất tử để, trở nên giống như các thiên thần, chúng ta có thể phụng sự Cha và Chúa chúng ta mãi mãi, và trở nên vương quốc vĩnh cửu của Thiên Chúa.*[144]

## Hỏi: Đức Giêsu và Đức Phật đã nói gì về chính mình?

Chính khi bàn đến việc Đức Giêsu và Đức Phật mô tả về bản thân mình như thế nào mà chúng ta lại thấy Kitô giáo và Phật giáo có sự phân ly triệt để. Khi tìm hiểu Đức Phật đã nói gì về chính mình, trước hết ta cần nhớ rằng theo quan niệm Phật giáo, không chỉ có một Đức Phật. Đáp lại lời tuyên xưng trong Kinh Tin Kính Tông Đồ, "Tôi tin kính Đức Giêsu Kitô," nhà văn Phật tử nổi tiếng Thích Nhất Hạnh đã viết rằng: "Trong truyền thống Phật giáo, Đức Phật không phải là một vị duy nhất, bởi vì có vô số vị Phật trong quá khứ, hiện tại và tương lai."[145]

Phát biểu này có thể dễ dàng được hiểu khi biết rằng một vị Phật đơn giản chỉ là "người đã giác ngộ," và vị Phật mà phần lớn người phương Tây nghĩ đến chính là Đức Phật lịch sử Tất-đạt-đa Cồ-đàm, như đã nói ở trên, chỉ là một trong số nhiều vị tỉnh thức. Vậy, Đức Phật Cồ-đàm đã nói gì về chính mình?

Khi giảng dạy và thuyết pháp, Đức Phật thường tự xưng là *Tathāgata*, một danh xưng mang ý nghĩa khá nghịch lý. Trong các bản kinh Phật giáo, Đức Phật ưa thích gọi mình là *Tathāgata* hơn là dùng đại từ ngôi thứ nhất như "tôi" hay "ta," bởi vì giáo lý Phật giáo về vô ngã không cho phép một cái tôi trường tồn. Quả là điều vô lý nếu Đức Phật nói ở ngôi thứ nhất trong khi chính Ngài khẳng định rằng không có một cái ngã thường hằng nào để quy chiếu về.

*Tathāgata* mang nghĩa đồng thời là "người đã như thế mà đến" và "người đã như thế mà đi," điều này hàm ý rằng Đức Phật vượt lên trên mọi khái niệm đến và đi. Hoặc nói chính xác hơn, Ngài không còn bị trói buộc trong vòng luân hồi sinh tử nữa. Đức Phật xem mình không còn là một hữu thể cá biệt tạo nghiệp, và những lời cuối cùng của Ngài cho thấy điều đó, được ghi lại trong *Kinh*

*Đại Bát Niết Bàn* (Parinirvāṇa Sūtra), tức "Kinh về sự tịch diệt sau cùng."

Bối cảnh của *Kinh Đại Bát Niết Bàn* là lúc Đức Phật sắp viên tịch – tức sự chết cuối cùng – sau đó Ngài sẽ không còn tái sinh trong bất kỳ cõi nào của Lục đạo luân hồi. Trong một bản tiểu sử thế kỷ thứ nhất kể về cuộc đời Đức Phật mang tựa đề *Buddhacarita* (Hành trạng Đức Phật), thi sĩ Ấn Độ Aśvaghoṣa đã thuật lại rằng khi Đức Phật cuối cùng ngả mình để bước vào cõi tịch diệt sau cùng, Ngài nói với các đệ tử: "Vạn vật đều có kết thúc, dù có thể tồn tại trong nhiều đại kiếp. Giờ phút biệt ly nhất định sẽ đến."[146] Sau khi để lại một vài lời khuyên cuối cùng, Đức Phật tan biến vào hư vô. *Buddhacarita* ghi lại hành động sau cùng của Ngài, và *Kinh Đại Bát Niết Bàn* thì ghi lại những lời giáo huấn cuối cùng. Khác với Đức Giêsu – Đấng hứa sẽ trở lại, và trong lúc chờ đợi vẫn ở lại với các môn đệ bằng sự hiện diện của Chúa Thánh Thần – Đức Phật không để lại gì ngoài những gì Ngài đã giảng dạy. Trước khi qua đời, Đức Phật tuyên bố rằng: "Giáo pháp và giới luật... mà Ta đã giảng dạy và truyền lại cho các con, đó sẽ là vị thầy của các con khi Ta không còn nữa," và sau cùng Ngài dạy các đệ tử: "Hãy tinh tấn tu tập để đạt đến giải thoát," nghĩa là hãy tự mình nỗ lực.[147]

Điều Đức Phật để lại sau khi viên tịch là kho tàng giáo lý của Ngài. Ngài không tuyên xưng là thần thánh, cũng không để lại một vị lãnh đạo thiêng liêng nào nhằm đảm bảo rằng giáo huấn của Ngài sẽ được hiểu và truyền đạt đúng đắn.

Giáo huấn của Đức Phật đã trở nên vô cùng giá trị đối với những Phật tử hậu thế, và chính Đức Phật cũng khẳng định rằng gia sản cao quý nhất Ngài để lại chính là *Dharma* – Giáo pháp – vốn sẽ giúp con người thoát khỏi đau khổ bằng cách thoát ly mọi chấp thủ, đặc biệt là chấp vào cái tôi thường hằng. Trong một đoạn văn nổi tiếng, Đức Phật đã ví mình và giáo pháp của mình như đám mây mưa:

> *Tathāgata là Ta... Ta xuất hiện trên thế gian như một đám mây mưa. Ta sẽ làm tươi mát mọi sinh linh đang héo úa, những ai đang bám víu vào tam giới (ý nghĩ, cảm xúc và hành động), những ai đang khô héo trong khổ đau... Rũ bỏ mọi mỏi mệt, Ta tuôn mưa Giáo pháp xuống cho muôn loài.*[148]

Giáo pháp (*Dharma*) giữ một vị trí trung tâm đến mức Phật tử thường nói đến "hai thân" trong Phật giáo: "Thân Phật," được hiểu là thân xác vật lý của Đức Phật trước khi Ngài tịch diệt sau cùng, và "Pháp thân," tức là giáo pháp vẫn còn lưu lại để chỉ dẫn nhân loại con đường thoát khổ và đạt tới niết bàn.

Mặc dù việc thực hiện các so sánh uy tín giữa Đức Phật và Đức Giêsu Kitô có thể gây cảm giác hấp dẫn, nhưng rốt cuộc, các so sánh ấy đều không đạt được sự tương đồng thực chất, cho dù động cơ của chúng có tốt lành đến đâu. Nhìn Đức Giêsu từ viễn tượng Phật giáo, Đức Đạt Lai Lạt Ma khẳng định rằng ngài xem Đức Giêsu Kitô như "một vị đã hoàn toàn giác ngộ hoặc một vị Bồ Tát đạt đến trình độ chứng ngộ tâm linh rất cao."[149]

Mặc dù Đức Đạt Lai Lạt Ma tỏ lòng kính trọng Đức Giêsu Kitô, nhưng đó không phải là điều Đức Giêsu đã tự tuyên xưng về chính mình. Ninian Smart đã nhận xét cách súc tích về những so sánh như vậy khi nhắc chúng ta rằng mỗi nhân vật này có cái nhìn rất khác nhau về vai trò của mình trong việc "cứu độ" nhân loại:

> *Đức Giêsu cứu độ nhân loại qua hành động và cái chết của Ngài—Ngài là của lễ hy sinh để hàn gắn sự chia cách giữa con người và Thiên Chúa, và con đường Thập giá, cho dù không ai trông đợi, rốt cuộc lại là con đường mà kế hoạch cứu độ đã thực hiện. Đức Phật cứu độ chủ yếu qua giáo huấn của mình.*[150]

Không chỉ mỗi người tự mô tả mình khác nhau về phương diện thần tính hay phi thần tính, mà mỗi vị cũng có một quan niệm rất khác biệt về ơn cứu độ là gì. Đức Kitô, Đấng tự nhận mình là vừa là Thiên Chúa vừa là con người, đã giao hòa nhân loại—những người chỉ sống một lần và

có linh hồn bất diệt—với Thiên Chúa là Đấng siêu việt. Trong khi đó, Đức Phật tự xem mình là người mang một giáo lý đặc biệt, tức là *Dharma*, giúp nhân loại—những kẻ sống qua vô vàn kiếp luân hồi—chấm dứt khổ đau bằng cách đạt tới niết bàn, tức là sự tiêu diệt tối hậu của cái ngã.

Trước khi trình bày rõ ràng Đức Giêsu đã khẳng định mình là ai, cần nhắc lại rằng Đức Phật có khuynh hướng để cho căn tính của mình mang tính mơ hồ, nếu không muốn nói là cố tình ngụ ý rằng bất cứ ai cố "tìm hiểu Đức Phật là ai" thì sẽ chẳng bao giờ làm được. Trong *Kinh Kim Cang* (Vajracchedika Sutra), đệ tử Tu Bồ Đề hỏi Đức Phật nhận diện rõ hơn về chính mình, và Đức Phật đã nói bài kệ sau:

> *Người thấy ta qua sắc tướng, người tìm ta qua âm thanh, đều đi đường tà vậy, chẳng thể thấy Như Lai.*[151]

Trái ngược hẳn với lời khuyên các môn đệ hãy "tự mình tìm kiếm ơn cứu độ," và rằng tìm kiếm Ngài là theo đuổi một ảo ảnh, thì Đức Giêsu đã phán: "Tất cả những ai đang vất vả và gánh nặng, hãy đến cùng Ta, Ta sẽ cho các ngươi được nghỉ ngơi bồi dưỡng" (Mt 11,28). Không chỉ để lại "âm thanh" của Lời Ngài trong Kinh Thánh, như tác giả đạo đức sâu sắc Thomas à Kempis

đã nói, Đức Giêsu còn để lại "hình hài" cụ thể của mình trong Bí tích Thánh Thể. Đức Giêsu, là Thiên Chúa, đã không bỏ rơi dân Ngài. Thomas à Kempis viết trong *Theo Gương Đức Giêsu*: "Ôi lời ngọt ngào và dịu hiền trong tai người tội lỗi, rằng Lạy Chúa là Thiên Chúa của con, Ngài lại mời gọi những kẻ nghèo hèn và túng thiếu đến hiệp thông trong Mình Cực Thánh của Ngài."[152] Không chỉ "hình hài" và "âm thanh" của Ngài vẫn còn hiện diện nơi trần thế, mà chính Đức Giêsu cũng đang mời gọi hết thảy mọi người đến với cả hai điều ấy.

Bất chấp nhiều nỗ lực của một số người thế tục và các tín đồ đa nguyên nhằm hạ thấp thần tính của Đức Giêsu và tái tưởng tượng Ngài—như Đức Đạt Lai Lạt Ma đã làm—thành một "Bồ Tát đạt chứng ngộ cao" hay một vị đạo sư từ bi, thì Đức Giêsu lại đã khẳng định thần tính và quyền bính của mình một cách hết sức rõ ràng. Trong một cuộc tranh luận về căn tính đích thực của mình, Đức Giêsu đã nói với những người chất vấn rằng: "Các ngươi bởi hạ giới mà đến, còn Ta bởi thượng giới mà đến. Các ngươi thuộc về thế gian này, còn Ta không thuộc về thế gian này." (Ga 8,23) Và ngay sau tuyên bố về thân phận siêu việt của mình trên hết mọi loài thụ tạo, Ngài đã công bố: "Thật, Ta bảo thật các ngươi: Trước khi có Abraham, Ta đã hiện hữu." (Ga 8,58) Đức Giêsu không

thể nói rõ ràng hơn về thần tính của mình, bởi đó chính là cách mà Thiên Chúa đã tự xưng trong Cựu Ước, khi ông Môsê hỏi tên Ngài trong sách Xuất Hành (Xh 3,14).

Một điểm khác biệt nữa giữa việc Đức Phật và Đức Giêsu tự nhận mình là ai được thấy rõ khi Đức Giêsu công bố mình có quyền năng và uy quyền trên toàn thể vũ trụ. Gần đến giờ tử nạn, Đức Giêsu "ngước mắt lên trời" và cầu nguyện:

> *Lạy Cha, giờ đã đến. Xin Cha tôn vinh Con Cha, để Con Cha cũng tôn vinh Cha. Vì Cha đã ban cho Người quyền trên mọi người, để Người ban sự sống đời đời cho tất cả những ai Cha đã ban cho Người. Mà sự sống đời đời chính là họ nhận biết Cha, Thiên Chúa duy nhất và chân thật, và nhận biết Đấng Cha đã sai đến là Đức Giêsu Kitô. Con đã tôn vinh Cha dưới thế gian này khi hoàn tất công việc Cha đã giao phó. Vậy giờ đây, lạy Cha, xin Cha tôn vinh Con nơi Cha, với vinh quang mà Con đã có nơi Cha trước khi thế gian được tạo thành. (Ga 17,1–5)*

Không những Đức Giêsu tuyên bố quyền làm chủ trên "mọi người," mà Ngài còn khẳng định mình có quyền ban sự sống đời đời cho các môn đệ của Ngài; cả hai tuyên bố này đều hoàn toàn xa lạ với cách Đức Phật tự định nghĩa về bản thân mình.

Việc bỏ qua những lần Đức Giêsu xác định mình là Thiên Chúa, là Vua trên muôn loài, là "Đường, là Sự Thật và là

Sự Sống," là Thầy dạy, và thậm chí là Thẩm phán, chính là xuyên tạc cái nhìn cốt lõi về Đức Giêsu, về Kitô học, và về đức tin Kitô giáo: chỉ có một Thiên Chúa duy nhất, và ngôi vị Đức Giêsu Kitô, là một trong Ba Ngôi Thiên Chúa, đã nhập thể để chiến thắng sự chết và cứu chuộc nhân loại khỏi tội lỗi. Các học giả cố gắng trình bày Đức Giêsu và Đức Phật như hai "người anh em" mang cùng một sứ điệp và cùng một căn tính, thực chất đang bóp méo điều mỗi nhân vật đã tự nói về chính mình. Những học giả như Seichi Yagi, người cho rằng có một "chiều sâu nơi mọi đối lập [giữa Đức Giêsu và Đức Phật] đều được vượt qua," thực ra vẫn chưa suy xét sâu xa những hệ luận từ các tuyên bố của Đức Giêsu về bản thân Ngài.[153] Chiều sâu này, theo Yagi, "sâu hơn cả Con Người, sâu hơn cả vương quyền của Thiên Chúa, sâu hơn cả 'Đức Kitô' hay 'Phật A Di Đà' với tư cách là Thụ dụng thân (Sambhogakaya). Đức Giêsu gọi đó là 'Thiên Chúa', Thiền tông gọi đó là 'vô tướng'."[154]

Tuy những phát biểu như vậy có thể mang vẻ mỹ miều khi nhìn từ viễn tượng Phật giáo hay từ lập trường của những người theo chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo, nhưng có thể nói, các phát biểu ấy là lối lập luận nguỵ biện. Dù người ta có mong muốn đến đâu rằng Đức Giêsu và Đức Phật không mâu thuẫn với nhau, thì thực tế vẫn là: các

Ngài là những nhân vật khác biệt, và điều các Ngài nói về chính mình cũng hoàn toàn khác biệt; và theo lô-gích của truyền thống trí thức Công giáo, hai tuyên bố mâu thuẫn không thể đồng thời là chân lý.

Đức Giêsu Kitô của Kitô giáo thực sự là một nhà cách mạng, bởi Ngài là Sự Thật và đã công bố sự thật, bất chấp sự bất tiện mà nó gây ra. George Orwell, một người không hẳn là Kitô hữu, đã hiểu được khó khăn của việc tuyên xưng chân lý cho một người vốn đã coi chân lý là điều phiền toái, khi ông viết rằng: "Trong một thời đại lừa dối phổ quát, nói lên sự thật là một hành động cách mạng."

## Hỏi: Đức Phật có làm phép lạ không? Đức Giêsu có làm phép lạ không?

Cũng như phép lạ xuất hiện rất thường xuyên trong Kinh Thánh, chúng cũng phổ biến không kém trong các văn bản Phật giáo thời kỳ đầu. Và nếu có một điểm tương đồng nổi bật giữa Đức Phật và Đức Giêsu Kitô, thì đó chính là số lượng các phép lạ được gán cho các ngài. Thật vậy, những điểm tương đồng rõ ràng giữa các phép lạ của hai vị đã khiến một số người sáng tác ra những câu chuyện pha trộn hai nhân vật này, và một số tác giả thậm chí còn cho rằng các phép lạ được quy

cho Đức Giêsu thực chất là những huyền thoại Phật giáo được vay mượn.

Các học giả nghiên cứu Phật giáo, chẳng hạn như Guang Xin, chia các phép lạ gắn liền với Siddhartha Gautama thành hai loại: "những hiện tượng siêu nhiên xảy ra trong thiên nhiên để đánh dấu những thời điểm đặc biệt trong cuộc đời của Đức Phật, như khi sinh ra, lúc giác ngộ và lúc qua đời," và "những hành vi siêu nhiên do chính Đức Phật Gautama thực hiện."[155]

Một trong những phép lạ nổi bật nhất được quy cho cả Đức Giêsu và Đức Phật thuộc loại thứ nhất, tức là những hoàn cảnh liên quan đến việc sinh ra của các ngài. Trong trường hợp Đức Giêsu, chúng ta đọc trong Tin Mừng theo Thánh Mátthêu rằng: "Sau đây là gốc tích Đức Giêsu Kitô: bà Maria, mẹ Người, đã thành hôn với ông Giuse. Nhưng trước khi hai ông bà về chung sống, bà đã có thai do quyền năng Chúa Thánh Thần" (Mt 1,18). Đức Kitô đã được thụ thai cách nhiệm mầu bởi một người mẹ đồng trinh nhờ Chúa Thánh Thần, một Ngôi của Thiên Chúa Ba Ngôi.

Các tường thuật Phật giáo về sự ra đời của Siddhartha Gautama cũng mang tính nhiệm mầu. Theo truyền

thuyết, mẹ của Đức Phật, bà Shuddhodana, đã mộng thấy một con voi trắng bước vào phía bên phải thân thể bà và làm bà thụ thai.[156] Nhiều phép lạ được kể lại xảy ra vào lúc thụ thai—người mù bắt đầu thấy, người què được đi, và người điếc được nghe—và trong thời kỳ mang thai, người ta thấy đứa trẻ đang ngồi kiết già trong bụng mẹ và nghe tiếng nó giảng pháp. Câu chuyện còn kể rằng bà Shuddhodana đã sinh con trong một lùm cây trong rừng, rằng Siddhartha bước ra từ phía bên phải của bà mà không trải qua cơn đau đẻ thông thường, và rằng đứa bé tinh tuyền đến mức hoàn toàn vô nhiễm khi chào đời. Em bé ấy lập tức bước bảy bước về phía Bắc và tuyên bố: "Đây là lần sinh cuối cùng của ta; sẽ không còn sự tồn tại nào khác dành cho ta. Ta là bậc tối thượng của mọi loài."[157]

Bên cạnh những hiện tượng liên quan đến sự ra đời, Đức Phật cũng được cho là đã thực hiện các phép lạ trong những năm giảng dạy công khai.

Các nguồn Phật giáo kể lại rằng ba tuần sau khi giác ngộ, các chư thiên (deva) vẫn còn nghi ngờ liệu ngài có thật sự đạt tới niết bàn hay không, và để thuyết phục họ, Đức Phật đã tạo ra một chiếc cầu bằng vàng chỉ nhờ sức mạnh của tâm trí, rồi bước đi trên đó trong suốt

một tuần lễ để chứng tỏ khả năng siêu nhiên của mình. Theo tường thuật này, Đức Phật trở về vương quốc quê nhà, và cũng giống như trải nghiệm của Đức Giêsu, dân chúng ở đó không tin ngài. Vì thế, để chứng minh tính xác thực của sự giác ngộ—hay Phật quả—ngài đã thực hiện điều gọi là "phép lạ song song," mà theo lời của Narada Mahathera, là ngài khiến "nước và lửa cùng lúc tuôn ra từ các lỗ chân lông trên thân thể."[158]

Danh sách các phép lạ của Đức Phật được bổ sung dần qua các thời kỳ, từ việc điều khiển voi cho đến việc chế ngự lũ lụt, tất cả đều nhằm nhấn mạnh quyền năng đặc biệt của ngài. Tương tự như trong các trình thuật Kitô giáo về phép lạ của Đức Giêsu, các phép lạ Phật giáo cũng tiếp tục được ghi nhận sau khi Đức Phật qua đời.

Các địa điểm hành hương Công giáo nổi tiếng như Lộ Đức (Lourdes) và Fatima là những nơi đã thu hút một lượng lớn tín hữu Kitô giáo bởi những phép lạ xảy ra ở đó, và các địa điểm hành hương Phật giáo cũng không khác. Tuy nhiên, dưới cái nhìn Phật giáo, người ta không đến nơi hành hương để thờ phượng, đền tội hay cầu xin trợ giúp, như trong hành hương Kitô giáo; các Phật tử hành hương thường vượt qua những hành trình gian nan đến các địa điểm linh thiêng để tích lũy công đức

cá nhân, nhờ đó gặt hái được nghiệp lành và tiến gần hơn đến giác ngộ. Như Susan Naquin và Yu Chun-fang diễn tả, việc viếng thăm các thánh địa Phật giáo "mang lại nhiều công đức và giúp người ta tháo gỡ những ràng buộc với kiếp sống hiện tại."[159]

Dẫu vậy, khách hành hương vẫn thường kể lại những phép lạ gắn liền với các địa điểm mà họ viếng thăm, và tại Trung Hoa, các Phật tử kể về những thị kiến đặc biệt cũng như những sự kiện lạ lùng được ban cho những ai thành tâm tìm kiếm. Chắc chắn rằng Phật giáo có một lịch sử phong phú về các câu chuyện phép lạ, gắn với chính Đức Phật cũng như với các đệ tử sau này, nhưng câu hỏi được đặt ra là: Đức Phật có thật sự thực hiện các phép lạ như Đức Giêsu không? Câu trả lời từ phía Phật giáo rõ ràng là có, tuy nhiên các Phật tử xem phép lạ như dấu chỉ của một bậc giác ngộ, chứ không phải là của một Thiên Chúa toàn năng.

Tôi không biết có tuyên bố chính thức nào của Giáo hội Công giáo liên quan đến tính xác thực của các phép lạ Phật giáo, nhưng giáo huấn thường hằng của đức tin Kitô giáo khẳng định rằng các phép lạ hoặc được thực hiện bởi các quyền năng thiện hảo, dưới sự hướng dẫn của Thiên Chúa, hoặc bởi các quyền lực xấu, dưới quyền

của Kẻ Thù. Việc Thiên Chúa có thể hành động qua các truyền thống tôn giáo khác hay không thì hoàn toàn tùy thuộc vào Ngài, nhưng nhìn chung, con đường thông thường mà Thiên Chúa thực hiện các phép lạ là qua Con của Ngài trong thời gian Người sống trên trần gian, hoặc qua các môn đệ của Người, những người đã được ban quyền năng nhờ Chúa Thánh Thần.

Dù các Kitô hữu Tin Lành hay Chính Thống có thể tranh luận về một số phép lạ sau Phục Sinh được Giáo hội Công giáo nhìn nhận, chẳng hạn như những phép lạ tại Lộ Đức hay Fatima, thì hầu hết các Kitô hữu đều công nhận rằng chính Đức Giêsu đã thực hiện các phép lạ trong sứ vụ công khai của Người, đặc biệt là các phép lạ chữa lành, trừ quỷ, làm chủ thiên nhiên, và làm cho người chết sống lại.

Một trong những điểm khác biệt giữa các phép lạ của Đức Giêsu và những phép lạ được nói là của Đức Phật nằm ở bản chất của các phép lạ ấy. Trong khi có vẻ như phần lớn các phép lạ gán cho Đức Phật nhằm chứng tỏ quyền năng và vị thế độc nhất của ngài giữa nhân loại, thì đa số các phép lạ của Đức Giêsu lại liên quan đến việc chữa lành những người đau khổ. Các sách Tin Mừng, chẳng hạn, thuật lại nhiều trường hợp Đức Giêsu chữa

người mù: Người đã chữa một người mù tại Bếtsaiđa (Mc 8,22–26); Người đã chữa người mù gần Giêricô ngay trước cuộc Thương Khó;[160] và Người đã chữa hai người mù tại Galilê (Mt 9,27–31).

Việc phục hồi thị giác được thuật lại trong Kinh Thánh, ở một mức độ nào đó, gợi lên ân huệ đức tin, điều rất quan trọng trong Kitô giáo, vì khi Người chữa lành hai người mù ở Galilê, họ đã nhận ra Người là "Con vua Đavít," là Đấng Mêsia.

Các phép lạ của Đức Giêsu cũng thể hiện lời mời gọi của Đức Kitô đối với các môn đệ hãy thực thi đức ái đối với tha nhân, không phải để tích lũy "công đức nghiệp báo" cho bản thân, nhưng như một biểu hiện của tình yêu vô vị lợi, để trở nên "đôi tay và bàn chân của Đức Kitô," như cách diễn đạt trong Kitô giáo. Để củng cố lời mời gọi ấy, Đức Giêsu đã chữa lành những người bị xem là "không thể đụng chạm," những người bị xã hội ruồng bỏ và khinh bỉ: các bệnh nhân phong cùi. Thánh Mátthêu đã ghi lại một trường hợp chữa lành như sau:

Khi Người từ trên núi xuống, có đám đông rất đông đi theo. Và kìa, có một người phong cùi đến sấp mình trước Người và thưa: "Lạy Ngài, nếu Ngài muốn, Ngài

có thể làm cho tôi được sạch." Người giơ tay ra, chạm vào anh ta và nói: "Tôi muốn, anh hãy được sạch." Tức thì, người ấy được sạch bệnh phong cùi. Và Đức Giêsu bảo anh ta: "Anh đừng nói điều đó với ai, nhưng hãy đi trình diện tư tế và dâng lễ vật như ông Môsê đã truyền, để làm chứng cho họ." (Mt 8,1–4)

Ngoài các bệnh nhân phong, Đức Giêsu còn chữa lành những người bại liệt, một người phụ nữ bị băng huyết, một người mắc bệnh phù thũng, một người có tay teo, người điếc, và nhiều người khác nữa.

Người [Đức Giêsu] cũng đã thực hiện các cuộc trừ quỷ, một hình thức chữa lành khác, nhưng có lẽ phép lạ công khai gây ấn tượng nhất của Người là việc cho người chết sống lại. Một "viên trưởng hội đường tên là Giairô" đã nài xin Đức Giêsu chữa lành con gái ông đang hấp hối, nhưng khi đang trên đường đến nhà, Người được báo rằng cô bé đã chết. Khi Đức Giêsu đến nơi, Người nói với những người đang tụ họp rằng: "Con bé không chết đâu, nó đang ngủ đấy" (Mc 5,39). Dân chúng cười nhạo và chế giễu Người, nhưng Người đuổi họ ra ngoài, vào phòng cô bé và nói với cô: "Hãy trỗi dậy"; cô liền sống lại và bước đi (Mc 5,41). Người cũng đã làm cho một chàng thanh niên ở thành Naim sống lại, và nổi tiếng nhất là

phép lạ làm cho Ladarô sống lại, người đã chết bốn ngày trước khi Đức Giêsu gọi ông ra khỏi mồ.[161]

Mặc dù mọi phép lạ của Đức Kitô phần lớn nhằm xác nhận thiên tính của Người, hay để minh chứng điều mà các nhà thần học gọi là "Ngôi Hiệp (Hiệp nhất ngôi vị)" – Người vừa là Thiên Chúa, vừa là con người – thì còn một ý nghĩa sâu xa hơn, đó là các phép lạ ấy nâng đỡ sứ điệp yêu thương của Người.

Ngày nay, cả Kitô hữu lẫn Phật tử đều có người cố gắng giảm nhẹ tính lịch sử của các phép lạ được thuật lại về Đức Giêsu và Đức Phật, nhằm loại bỏ những yếu tố bị xem là "mê tín" trong hai truyền thống này. Tuy nhiên, theo quan điểm Công giáo, đó là một vấn đề mang tính lô-gíc: nếu Thiên Chúa là Đấng tạo dựng mọi sự, và nếu Đức Giêsu là Thiên Chúa, thì các phép lạ nằm trong quyền năng của Người; chối bỏ các phép lạ của Người, theo một nghĩa rất thực, là đặt vấn đề về thiên tính của Người.

Có lẽ dễ dàng hơn khi hỏi liệu Đức Phật hay Đức Giêsu có được cho là đã làm phép lạ hay không, hơn là trả lời liệu các phép lạ ấy chỉ là chuyện kể hay thực sự đã xảy ra; cả hai truyền thống đều khẳng định rằng các phép lạ gán cho các ngài là những phép lạ thật sự. Tuy nhiên,

trong những năm gần đây, diễn trình tư tưởng của Phật giáo có khuynh hướng rời xa yếu tố huyền nhiệm và hướng đến tính triết học nhiều hơn. Một trong những điểm khác biệt giữa Kitô hữu và Phật tử là niềm tin bền vững của Kitô giáo rằng Đức Giêsu vẫn đang thực hiện các phép lạ; Kitô hữu trong xã hội thế tục hóa hiện nay vẫn tiếp tục cầu nguyện xin ơn lạ và tin rằng họ thường nhận được lời đáp trả.

## Hỏi: Phật giáo tin gì về tội lỗi và ơn cứu độ? Kitô giáo tin gì về tội lỗi và ơn cứu độ?

Việc Kitô giáo sử dụng từ "tội lỗi" không phản ánh chính xác quan niệm của Phật giáo về hành vi sai trái, và quan trọng hơn nữa, cách hiểu của Công giáo về mối liên hệ giữa tội lỗi và ơn cứu độ rất khác biệt so với điều mà một Phật tử có thể hình dung. Điều này là do từ "ơn cứu độ," vốn liên quan đến tội lỗi, cũng mang ý nghĩa hoàn toàn khác nhau giữa người Công giáo và Phật tử.

Trước hết, trong khi một Kitô hữu có lý do chính đáng để lo lắng rằng tội lỗi của mình đã xúc phạm và tách biệt mình khỏi một Thiên Chúa đầy yêu thương và toàn năng, thì người Phật tử lại không tin rằng có một Thiên Chúa để mà xúc phạm hay bị tách biệt khỏi. Người Phật tử chủ yếu quan tâm đến việc loại bỏ đau khổ, hơn là

duy trì mối tương quan đúng đắn với Đấng Tạo Hóa của mình. Do đó, người ấy sẽ tập trung hơn vào việc liệu hành động của mình có tạo ra nghiệp tốt hay xấu, vì chính trạng thái hiện hữu của bản thân là điều cuối cùng mang tính quyết định khi tìm kiếm sự giác ngộ tối hậu, hay "ơn cứu độ" theo quan niệm Phật giáo.

Tôi đã định nghĩa nghiệp là "hành động," nhưng giáo lý Phật giáo về nghiệp còn sâu xa hơn khái niệm đơn giản rằng hành vi tạo ra hậu quả, bởi theo Phật giáo, các hậu quả ấy kéo dài qua nhiều kiếp sống. Keith Yandell và Harold Netland đã giải thích ý nghĩa nghiệp trong Phật giáo như sau:

> *Khi thân xác của một người chết đi, người ấy vẫn còn phải gánh chịu các hậu quả. Do đó, người ấy phải được tái sinh để nhận lấy những hậu quả ấy. Nhưng rồi trong kiếp sống mới, người ấy lại tiếp tục hành động và vì thế lại tạo ra những hậu quả mới. Những hậu quả ấy một lần nữa không được hoàn tất trong một kiếp sống hiện tại. Vì thế, người ấy lại phải chết và được tái sinh vào một chuỗi hậu quả khác nữa. Và cứ thế tiếp diễn mãi, nếu không có điều gì đó thật căn bản xảy ra để phá vỡ chu kỳ này.*[162]

Điều gần giống nhất với "tội lỗi" trong Phật giáo, vì thế, là một hành động gây ra nghiệp xấu, hay hậu quả xấu. Trong Phật giáo, con người chỉ có nghiệp của chính mình để kiểm soát; một cách để phân biệt quan niệm Kitô giáo

và Phật giáo về tội lỗi là gọi chúng là "vi phạm luật" và "hệ quả đạo đức." Một ví dụ minh họa rõ ràng về cách Kitô giáo mô tả tội lỗi là lời khẳng định của Thánh Gioan: "Phàm ai phạm tội, thì cũng chống lại lề luật, vì tội lỗi là sự vô luật" (1 Ga 3,4). Một cách hình dung hoàn toàn khác về tội lỗi được diễn đạt trong các văn bản Phật giáo: "Bất cứ điều gì con người làm, thì chính con người sẽ gặt lấy; người lành thì gặt điều lành, kẻ ác thì gặt điều dữ do mình đã tạo; và mọi hành vi của chúng ta đều như những hạt giống, sẽ sinh hoa trái tương ứng."[163] Nói cách khác, tội lỗi trong Kitô giáo được xem là vi phạm luật, trong khi tội lỗi trong Phật giáo được xem là gieo giống tạo ra hậu quả xấu.

Giáo huấn Công giáo khẳng định rằng tội lỗi gắn liền mật thiết với nhu cầu được cứu độ nơi con người, vì thế, câu hỏi tự nhiên đặt ra là: Phật giáo có thấy mối liên hệ này không? Tuy nhiên, cũng như từ "tội lỗi" có thể được định nghĩa theo nhiều cách khác nhau, thì khái niệm "ơn cứu độ" cũng vậy. Và khi bàn đến ơn cứu độ, câu hỏi hợp lý phải là: được cứu thoát khỏi điều gì? Người Phật tử tìm kiếm sự giải thoát khỏi đau khổ, và cách duy nhất để thoát khổ là đạt đến niết bàn, vốn có nghĩa là "dập tắt một ngọn lửa." Ơn cứu độ trong Phật giáo vì thế chính là niết bàn, một trạng thái không còn

ham muốn, trong đó mọi sự dính mắc đã được dập tắt, như thể dưỡng khí tiếp lửa – tức là những ham muốn nuôi dưỡng đau khổ – không còn hiện diện nữa.

Một trong những vấn đề chính mà Kitô hữu gặp phải khi cố gắng hiểu về niết bàn là: nếu Phật giáo phủ nhận sự hiện hữu của một cái "ngã" đích thực, thì cái "ngã" nào đạt được niết bàn? Đây có thể là một câu hỏi lạ lùng, nhưng thực tế chính các Phật tử đã đặt ra câu hỏi này trong hơn hai nghìn năm qua. Trong tác phẩm mang tính triết học sâu sắc *Buddhism and Christianity: A Preface to Dialogue* (*Phật giáo và Kitô giáo: Dẫn nhập cho một Cuộc Đối thoại)*, Georg Siegmund viết rằng: "Ơn cứu độ đích thực của niết bàn chỉ đạt được bởi người đã vượt qua bình diện của thế giới phàm tục và bước vào một bình diện hoàn toàn khác của cái vô điều kiện."[164]

Trái với giả định phổ biến ở phương Tây rằng niết bàn là một nơi an nghỉ đầy phúc lạc, giống như thiên đàng trong Kitô giáo, thì từ khóa trong phát biểu của Siegmund chính là "vô điều kiện," nghĩa là một trạng thái không có nguyên nhân – hệ quả. Mà để có trạng thái vô điều kiện, thì phải có một tình trạng trong đó không có gì hiện hữu để tạo ra hành động hay phản ứng. Do đó, thật sai lầm khi đồng hóa niết bàn với một trạng thái

hạnh phúc, vì thực ra không có gì hiện hữu để có thể cảm nhận như là khoái lạc. Như Siegmund cũng nói, niết bàn – mục tiêu của người Phật tử – được mô tả là "hư vô tuyệt đối."[165]

Và theo Thiền tông, con đường để đạt đến niết bàn – hay ơn cứu độ theo Phật giáo – là nhận ra rằng người ta vốn đã giác ngộ; tức là, chúng ta đang sống trong ảo tưởng rằng mình chưa đạt đến niết bàn. Một cách khác để diễn đạt quan niệm Phật giáo về "tội lỗi," vì thế, là bất cứ hành động nào, bởi hành động chính là tác nhân mang nghiệp, và nghiệp chính là nhiên liệu duy trì vòng luân hồi, hay đau khổ.

Leo Lefebure đã tóm lược vấn đề so sánh giáo huấn về tội lỗi và ơn cứu độ trong Phật giáo và Kitô giáo như sau:

> *Một mặt, người ta có thể dè dặt rằng vì Kitô hữu tin vào Thiên Chúa còn Phật tử thì không, nên mọi điểm tương đồng trong ngôn ngữ Phật giáo và Kitô giáo chỉ là bề mặt. Người ta có thể khẳng định rằng sự giác ngộ trong Phật giáo là sự thức tỉnh khỏi đau khổ để nhận biết mình vốn là ai; còn ơn cứu độ Kitô giáo là một ân ban siêu nhiên đến từ Thiên Chúa, Đấng vượt quá mọi điều chúng ta có thể tưởng tượng, và đồng thời gần gũi với ta hơn chính ta với bản thân mình.*[166]

Nếu tội lỗi, theo quan điểm Phật giáo, chỉ là hành động tạo ra hậu quả nghiệp xấu, và nếu ơn cứu độ có nghĩa

là sự diệt tận của ngã – tức là niết bàn – thì đâu là cách hiểu Công giáo về tội lỗi và ơn cứu độ?

Nói một cách đơn giản nhất, ơn cứu độ theo Kitô giáo là sự giải thoát linh hồn khỏi tội lỗi và các hậu quả của nó, điều này được thực hiện nhờ cuộc đời, cái chết và sự phục sinh của Đức Giêsu Kitô. *Sách Giáo lý của Hội Thánh Công giáo* (Catechism of the Catholic Church) diễn đạt như sau:

> *Nhờ Thánh Giá vinh hiển của Người, Đức Kitô đã mang lại ơn cứu độ cho hết thảy mọi người. Người đã cứu chuộc họ khỏi tội lỗi từng trói buộc họ. 'Chính để chúng ta được tự do mà Đức Kitô đã giải thoát chúng ta.' Trong Người, chúng ta được hiệp thông với 'sự thật sẽ giải thoát anh em.' Thánh Thần đã được ban cho chúng ta, và như Thánh Tông đồ dạy: 'Nơi nào có Thánh Thần của Chúa, ở đó có tự do.' Ngay từ bây giờ, chúng ta đã được hưởng 'tự do của con cái Thiên Chúa'.*[167]

Điều người ta có thể nhận ra ngay lập tức từ cách Giáo Hội mô tả ơn cứu độ là sự quy Kitô học trong cách hiểu của Hội Thánh. Không thể có ơn cứu độ nếu không có Đức Giêsu Kitô và cuộc khổ nạn cứu chuộc của Người trên Thập giá. Và như Thánh Phaolô đã nói rất rõ: "Nếu miệng bạn tuyên xưng rằng 'Đức Giêsu là Chúa,' và lòng bạn tin rằng Thiên Chúa đã làm cho Người sống lại từ cõi chết, thì bạn sẽ được cứu độ" (Rm 10,9).

Trái ngược hoàn toàn với quan niệm Phật giáo cho rằng cứu độ là sự chấm dứt mọi đau khổ – điều vốn phát sinh từ mọi hành động – Giáo Hội lại tin rằng chính nhờ hành động cứu độ của Đức Giêsu trên Thập giá, nhờ những hành vi tốt lành và thánh thiện của con người, và đặc biệt là nhờ đức tin – mà bản thân đức tin cũng là một hành động – mà con người được cứu độ. Thay vì một soteriologia mang tính quy ngã, như trong quan điểm Phật giáo vốn tin rằng công đức của chính mình đem lại cứu độ, thì người Kitô hữu lại hướng sự chú ý của mình về sự đền tội do Đức Kitô thực hiện trên Thập giá – dù ngay cả ân sủng này vẫn có thể bị con người khước từ. Hình phạt dành cho nghiệp xấu trong Phật giáo là tái sinh; nhưng hình phạt dành cho một đời sống tội lỗi và không ăn năn trong Kitô giáo là án phạt đời đời, nghĩa là sự tách biệt khỏi Thiên Chúa. Giáo Hội Công giáo luôn xác quyết khả thể của án phạt đời đời và không thể đảo ngược – ngay cả đối với người Kitô hữu. Chính nỗi sợ đánh mất ơn cứu độ thường "thúc đẩy người ta tìm kiếm ơn tha thứ nơi Bí tích Hòa giải."[168] Và gánh nặng của tội lỗi càng trở nên nặng nề hơn đối với người Kitô hữu, bởi họ hiểu rằng mỗi người chỉ có một đời sống để đạt đến ơn cứu độ.

Bên cạnh niềm tin Kitô giáo rằng ơn cứu độ không xuất phát từ việc tích lũy nghiệp lành, nhưng là từ Đức Giêsu Kitô và tương quan cá vị với Người, Giáo Hội cũng dạy rằng mọi người và mọi dân tộc sẽ bị phán xét trong cuộc Phán xét Chung. Bài trình thuật của Thánh Matthêu về biến cố này vốn rất quen thuộc với người Kitô hữu:

> *Khi Con Người ngự đến trong vinh quang, [...] muôn dân sẽ được tập họp trước mặt Người. Người sẽ tách biệt họ với nhau, như mục tử tách chiên ra khỏi dê. Chiên thì Người cho đứng bên phải, còn dê thì bên trái. Rồi Đức Vua sẽ phán cùng những người ở bên phải: 'Hỡi những người Cha Ta chúc phúc, hãy đến thừa hưởng Vương Quốc đã dọn sẵn cho các ngươi từ khi tạo thành vũ trụ. Vì xưa Ta đói, các ngươi đã cho ăn; Ta khát, các ngươi đã cho uống; Ta là khách lạ, các ngươi đã tiếp rước; Ta trần truồng, các ngươi đã cho mặc; Ta đau yếu, các ngươi đã thăm nom; Ta ngồi tù, các ngươi đã đến viếng thăm' (x. Mt 25,31–36.40–43.45–46).*

*Giáo lý Hội Thánh Công giáo* chú giải rằng: "Cuộc Phán xét Chung sẽ tỏ bày rằng công lý của Thiên Chúa chiến thắng mọi bất công do thụ tạo gây ra, và rằng tình yêu của Thiên Chúa mạnh hơn sự chết."[169] Đức tin vào cuộc phán xét vĩnh viễn như thế là điều hiếm thấy nơi Phật giáo. Bên cạnh cuộc Phán xét Chung này, tín lý Công giáo còn dạy rằng mỗi linh hồn sẽ bị phán xét ngay sau khi chết, gọi là cuộc "Phán xét Riêng," trong đó linh hồn được chuyển đến thiên đàng, luyện ngục, hay hỏa ngục;

nhưng dù thuộc hệ phái Kitô giáo nào, Kitô giáo không tin vào sự tái sinh của các linh hồn. Ơn cứu độ hoặc được đạt đến, hoặc bị đánh mất, sau một đời sống duy nhất.

Quan điểm Phật giáo cho rằng sau đủ số kiếp người ta có thể đảm bảo được cứu độ có thể hấp dẫn một số Kitô hữu; tuy nhiên, khi hiểu rõ hơn về ý nghĩa của "ơn cứu độ" trong Phật giáo – tức là sự diệt tận – thì điều này có thể trở nên kém hấp dẫn hơn nhiều so với đức tin Kitô giáo vào một sự giải thoát vĩnh cửu khỏi đau khổ trong sự hiện diện của Thiên Chúa. Sự khác biệt then chốt giữa cách hiểu của Phật giáo và Kitô giáo về tội lỗi và ơn cứu độ, như trong các lĩnh vực phân biệt khác, chính là nơi sự quy chiếu không ngừng của Kitô giáo về Thiên Chúa; tội lỗi và ơn cứu độ chỉ có thể được hiểu cách đúng đắn trong tương quan với Thiên Chúa.

Khi Thánh Anselm, Tổng Giám mục Canterbury thời Trung Cổ, suy tư về vấn đề thần học liên quan đến ơn cứu độ, ngài đã kết luận rằng con người sa ngã không đủ khả năng đền bù cách thích đáng, nhưng tình yêu của Thiên Chúa sẽ không bỏ rơi chúng ta trong tội lỗi. Thánh Anselm viết rằng: "Món nợ này quá lớn đến nỗi, tuy chỉ con người mới có trách nhiệm chuộc nó, nhưng chỉ mình Thiên Chúa mới có đủ khả năng. Vì thế, Đấng

chuộc nợ phải vừa là Thiên Chúa, vừa là con người."[170] Theo quan điểm Kitô giáo, tội lỗi là hành vi chống lại Thiên Chúa, và chính sự tha thứ và đền bù của Thiên Chúa cho tội lỗi ấy mới phục hồi con người về với Thiên Chúa – nơi mà mọi ơn cứu độ phát xuất.

## Hỏi: Theo Phật giáo, sự sống và cái chết là gì? Theo Kitô giáo, sự sống và cái chết là gì?

Đối với người Phật tử, sẽ thích hợp hơn nếu bàn về nhiều kiếp sống và cái chết của một người, cũng như linh hồn vô thường của họ; trong khi đó, Kitô giáo khẳng định rằng mỗi người chỉ sống và chết một lần, nhưng linh hồn thì bất tử. Trong *Kinh Tập* (*Samyutta Nikaya*), kinh Phật cổ nhất, có kể lại một cuộc gặp gỡ đáng chú ý giữa Đức Phật và một du sĩ tên là Vacchagotta. Vào thời đó tại Ấn Độ, có hai trường phái tư tưởng chính về bản chất của linh hồn: phái vĩnh cửu chủ trương rằng có một bản ngã bất tử (*atman*), trong khi phái đoạn diệt phủ nhận thực tại của một *atman* vĩnh hằng:

Bấy giờ, du sĩ Vacchagotta đến gần Bậc Thế Tôn, cung kính chào hỏi, rồi ngồi xuống một bên và hỏi: "Này hiền giả Gotama, có ngã không?" Đức Phật vẫn lặng thinh. "Vậy thì, này hiền giả Gotama, không có ngã chăng?"

Đức Phật vẫn tiếp tục im lặng. Rồi du sĩ Vacchagotta đứng dậy và bỏ đi.[171]

Môn đệ của Đức Phật là Ananda lấy làm thắc mắc về sự im lặng của thầy mình, và hỏi lý do tại sao Người không trả lời câu hỏi về sự hiện hữu hay không hiện hữu của ngã. Đức Phật trả lời rằng nếu Người khẳng định hay phủ nhận một trong hai điều ấy, thì tức là Người đã đồng thuận với một trong hai trường phái trên. Lập trường cuối cùng của Đức Phật về việc linh hồn còn tồn tại hay bị tiêu diệt là: những mối bận tâm như thế "không dẫn đến sự khai ngộ"; và truyền thống Thiền tông sẽ trả lời rằng không có cái "ngã" nào ngay từ đầu.

Ngay tức thì, Đức Phật vừa phủ nhận vừa chấp nhận thực tại của một linh hồn; và tuy Phật giáo chấp nhận nghịch lý này, nhưng vẫn khẳng định quy trình sinh tử luân hồi – tái sinh – qua đó một linh hồn/vô linh hồn cuối cùng đạt tới niết bàn. Nói cách đơn giản, Phật giáo dạy rằng sự sống và cái chết là trạng thái bất hạnh của *samsara*, hay điều kiện khổ đau và mê lầm do bị mắc kẹt trong vòng luân hồi. Mọi trạng thái sống, theo Phật giáo, đều được đánh dấu bởi các mức độ khổ đau lớn hay nhỏ, và vì thế, để thoát khỏi khổ đau thì cần phải thoát ra khỏi sự sống và cái chết. Để hiểu rõ hơn nguyên lý

*samsara*, cần phải khám phá nền tảng triết học phức tạp của Phật giáo về *niết bàn*, một ý niệm hầu như không liên quan đến Kitô giáo.

Long Thọ (*Nagarjuna*), một trong những nhà tư tưởng nền tảng của Phật giáo về sự sống và cái chết, *samsara* và *niết bàn*, đã viết nhiều về bản chất của những điều này trong tác phẩm nổi tiếng của ông là *Trung Luận* (*Mula-madhyamakakarika*). Nếu đời là khổ như lời Đức Phật dạy, và nguyên nhân của khổ là dục vọng, thì Long Thọ đặt ra câu hỏi hợp lý: nếu *niết bàn* – vốn là sự giải thoát khỏi khổ đau – lại trở thành đối tượng của ham muốn, thì chẳng phải *niết bàn* cũng trở thành một nguyên nhân thứ cấp của khổ đau hay sao? Nghịch lý này khiến nhiều Phật tử bối rối, chứ không chỉ các Kitô hữu nghiên cứu Phật giáo, và câu trả lời của Long Thọ là phủ nhận rằng *samsara* và *niết bàn* thực sự hiện hữu. Hãy xem đoạn văn đầy huyền nhiệm này trong *Trung Luận*:

> *Tự do [niết bàn], thật ra, không phải là hiện hữu, bởi nếu là hiện hữu, thì sẽ có đặc tính của suy tàn và cái chết. Thật vậy, không có hiện hữu nào lại không suy tàn và chết. Nếu tự do không phải là hiện hữu, thì liệu nó có phải là phi hiện hữu? Nơi nào không có hiện hữu, nơi đó cũng không thể thấy rõ phi hiện hữu. Nếu tự do vừa là hiện hữu vừa là phi hiện hữu, thì sự giải thoát cũng là cả hai. Điều này cũng không thích hợp. Mệnh đề cho rằng tự do vừa không phải hiện hữu cũng không*

> *phải phi hiện hữu chỉ có thể được xác lập khi hiện hữu và phi hiện hữu được xác lập.*[172]

Long Thọ dường như đã vượt qua cả mầu nhiệm Ba Ngôi trong khả năng mô tả nghịch lý, bởi ông nói rằng *niết bàn*, đích điểm tối cao của Phật tử, vừa không hiện hữu, cũng không phải không hiện hữu. Sự sống và cái chết, theo Phật giáo, là đau khổ, và phương thế duy nhất để thoát khỏi đau khổ là *niết bàn*, điều mà cũng không phải là hiện hữu hay phi hiện hữu. Chắc chắn, trong thần học Kitô giáo cũng có những tầng mức chấp nhận nghịch lý, chẳng hạn như khi bàn về bản tính của Thiên Chúa, nhưng Kitô giáo không cần phải viện đến sự bất nhất như vậy khi mô tả bản chất của sự sống và cái chết. Khi câu trả lời không thể được lý trí tìm ra trong Phật giáo, người ta thường trả lời bằng sự im lặng, như sự im lặng của Đức Phật trước câu hỏi của Vacchagotta, hoặc bằng câu trả lời/hay không-trả lời mang tính nghịch lý của Long Thọ.

Nói một cách đơn giản, cách hiểu của Phật giáo về "mục đích và ý nghĩa của cuộc sống" là để thoát khỏi đau khổ, điều này hy vọng sẽ đạt được sau nhiều kiếp luân hồi. Công giáo bác bỏ học thuyết luân hồi, bởi điều đó mâu thuẫn với những gì Chúa Giêsu đã dạy, và Kitô hữu

không xem cuộc sống chỉ đơn thuần là một trạng thái khổ đau (*samsara*) cần phải thoát ly. Về niềm tin Phật giáo nơi luân hồi, có người cho rằng quan niệm của phái Pythagoras và Bà-la-môn về *metempsychosis*, tức sự luân chuyển của linh hồn vào một hữu thể khác sau khi chết, đã được chứng minh bởi thực tế là linh hồn một số người – như T. Sterling Berry đã viết – "có thể hồi tưởng được từ đâu nó đến, và tại sao nó lại có tình trạng hiện tại."[173]

Bài thơ Thán Khúc về Linh Cảm Bất Tử *(Ode on Intimation of Immortality)* của Wordsworth diễn tả cách tuyệt vời quan điểm đối nghịch của Kitô giáo:

> *Sự chào đời của chúng ta chỉ là một giấc ngủ và một sự quên lãng; Linh hồn cùng ta chỗi dậy – ánh sao của đời ta – Có nguồn gốc từ nơi xa xôi, Và không phải trong sự quên lãng hoàn toàn, Cũng không hoàn toàn trần trụi, Nhưng kéo theo những đám mây vinh quang, Chúng ta đến từ Thiên Chúa – Đấng là nhà của ta.*[174]

Nếu có chút dư âm ký ức nào còn lại trong ta sau khi sinh ra, như Wordsworth gợi ý, thì không phải vì chúng ta được tái sinh từ một kiếp trước, nhưng vì chúng ta đến từ bàn tay tạo dựng của Thiên Chúa. Không có tiền kiếp nào để hồi tưởng lại; chỉ có một cuộc đời duy nhất mà mỗi người nhận được từ Thiên Chúa – để trân trọng

và sống nghiêm túc – bởi sẽ không có cơ hội thứ hai để "sống cho đúng."

*Sách Giáo Lý Hội Thánh Công Giáo*, luôn đặt trọng tâm nơi Thiên Chúa trong mọi câu trả lời, giải thích cuộc sống Kitô hữu như sau: "Thiên Chúa, Đấng tự nơi mình đã hoàn hảo và đầy phúc, trong một kế hoạch hoàn toàn tốt lành, đã tự do tạo dựng con người để cho họ được thông phần vào chính sự sống phúc lộc của Người," và, "vì lý do đó, trong mọi thời và nơi, Thiên Chúa luôn lôi kéo con người đến gần với Người. Người kêu gọi con người tìm kiếm, nhận biết, và yêu mến Người với tất cả sức lực của mình."[175] Thiên Chúa là hữu thể cao cả nhất và là nguồn hạnh phúc đích thực, và khi ta hướng lòng trí về Người, thì chính Người cũng "đến gần" ta. Søren Kierkegaard đã nói rằng: "Đời sống chúng ta luôn thể hiện kết quả của những suy nghĩ thống trị trong tâm trí," và không có kết quả nào tốt hơn khi tâm trí ta quy hướng trọn vẹn về Thiên Chúa.

Trong một lời tuyên bố rất ngắn nhưng hết sức mạnh mẽ, Chúa Giêsu nói với các môn đệ lý do Người đến: "Thầy đến để cho [anh em] được sống và sống dồi dào" (Ga 10,10). Kitô hữu không nói đến sự sống như một gánh nặng khổ đau, nhưng như một hồng ân của Thiên

Chúa – Đấng còn ban tặng hồng ân ấy vượt quá cuộc sống đời này, đến sự sống vĩnh hằng mai sau trên thiên quốc.

## Hỏi: Phật giáo dạy gì về mục đích của đời sống con người? Kitô giáo dạy gì về mục đích của đời sống con người?

Trong câu hỏi trước, tôi đã khảo sát các quan niệm Phật giáo và Kitô giáo về bản chất của sự sống và cái chết; và ở đây, tôi chuyển sang xem xét mục đích của đời sống từ cả hai quan điểm, dù điều rõ ràng là hai khía cạnh này của nhân sinh có mối liên hệ mật thiết với nhau. Sự khác biệt giữa cách người Công giáo và Phật tử giải thích về mục đích hiện hữu của con người thật là rõ nét. Thánh Augustinô đã viết nổi tiếng trong *Tự thú* rằng: "Lạy Chúa, Chúa đã dựng nên chúng con cho Chúa, và tâm hồn chúng con mãi khắc khoải cho đến khi được nghỉ yên trong Chúa."[176] Lời thốt lên ấy được vang vọng trong *Sách Giáo Lý Hội Thánh Công Giáo*, nơi dạy rằng: "Khát vọng Thiên Chúa đã được ghi khắc trong tâm hồn con người, vì con người được Thiên Chúa tạo dựng và hướng đến Thiên Chúa."[177]

Phật giáo, do không tin vào một Thiên Chúa Tạo Hóa, Đấng sáng tạo vạn vật với một ý hướng và mục đích, nên nhìn nhận mục đích của đời sống con người là nhu cầu

chấm dứt khổ đau. Người ta có thể lập luận rằng Phật giáo tập trung nhiều hơn vào một mục tiêu (giải thoát khỏi khổ đau) hơn là một mục đích (thiết kế và lý do hiện hữu) của đời sống, và thực tế là các câu hỏi liên quan đến động lực và ý hướng của đời sống con người thường bị coi là không quan trọng trong diễn ngôn Phật giáo.

Trong phần trình bày về *Kinh Pháp Cú* (*Dhammapada*), hay còn gọi là "Kinh sách chỉ lối," Glenn Wallis đã tóm lược toàn bộ sứ điệp của Đức Phật trong một câu: "Đức Phật luôn nói rằng Người chỉ dạy một điều và chỉ một điều duy nhất: khổ đau và sự chấm dứt khổ đau."[178] Việc suy tư về nguồn gốc và lý do hiện hữu bị xem là sự tiêu hao vô ích. Wallis khẳng định rằng Đức Phật "hoàn toàn không quan tâm gì đến việc đưa ra câu trả lời cho thính giả (và bây giờ là độc giả) về các vị thần sáng tạo, hay về khởi đầu và tận cùng của vũ trụ."[179]

Phản ứng của Đức Phật trước các câu hỏi về nguồn gốc và mục đích của hiện hữu có thể thấy trong *Trung Bộ Kinh* (*Majjhimanikaya*), nơi Người nói rằng những câu hỏi như vậy "không dẫn đến sự yếm ly, đoạn diệt, tịnh hóa, trực nhận, giác ngộ hay niết bàn."[180] Tóm lại, Đức Phật dạy rằng những câu hỏi quan trọng đối với các tôn

giáo khác – như Kitô giáo – về nguồn gốc và mục đích hiện hữu của con người nên được gác lại.

Dù Phật giáo không muốn nêu câu hỏi về khởi nguyên và ý định, nhưng lại quan tâm đến việc đạt tới niết bàn – điều vốn là cứu cánh tối hậu của đời sống, và có hai con đường thông thường để đạt đến giác ngộ, được gọi là "con đường thông thường" và "con đường phi thường."

Con đường thông thường đến niết bàn là phương thức được các Phật tử tại gia thực hành, đơn giản là sống ngay chính để tích lũy công đức nhờ nghiệp lành. Đối với những người Phật tử bình dân, con đường thông thường đến giác ngộ thường cần trải qua nhiều kiếp tái sinh; đây là một con đường chậm hơn so với con đường phi thường. Học giả Inagaki Hisao, chuyên nghiên cứu về Tịnh Độ tông, trình bày rõ tư tưởng này:

> *Chúng sinh chưa giác ngộ tiếp tục chu kỳ sinh tử theo định luật nghiệp. Ai tin vào định luật này thì có thể tận dụng nó để cải thiện hiện trạng bản thân và cuối cùng đạt được giải thoát. Đức Phật đã nhọc công giảng dạy cho môn đệ, để đưa họ ra khỏi cuộc luân hồi đau khổ.*[181]

Bằng cách sống theo các giới luật luân lý của Phật giáo và tích lũy nghiệp lành, người Phật tử tại gia đảm bảo một hành trình ngắn hơn đến niết bàn cuối cùng. Tuy

nhiên, vẫn còn một con đường khác, đó là con đường phi thường.

Con đường phi thường đến giác ngộ là con đường được chọn bởi các tu sĩ – chư tăng và ni – những người quyết tâm đạt tới niết bàn ngay trong đời sống hiện tại, thay vì "chịu thêm những kiếp tái sinh nữa." Đôi khi còn được gọi là "học thuyết Bồ Tát," con đường phi thường đòi hỏi một cam kết triệt để hơn trong việc khước từ mọi ham muốn, đặc biệt là ham muốn về một bản ngã thường hằng.

Trong *Kinh Pháp Hoa*, Đức Phật thừa nhận rằng con đường phi thường thật khó khăn, bởi con người vốn "khó giáo hóa, kiêu căng, giả trá, quanh co, độc ác, ngu muội, u tối," và "do đó họ không nghe được tiếng gọi lành của Đức Phật, chẳng một lần trong muôn kiếp."[182] Nói cách khác, thật khó vượt qua các trở ngại của bản tính con người, nên rất ít người theo con đường phi thường. Nhưng trong chính kinh này, Đức Phật cũng thừa nhận rằng, "vẫn có những người đầy tài năng và kỷ luật," nên có thể thực hành giáo lý của Người và đạt tới niết bàn nhanh chóng.[183] Thông thường, chính các tu sĩ – sống trong môi trường thuận lợi hơn, cách xa các cám dỗ trần thế – mới có thể thành công đạt được sự giác ngộ trong

đời sống hiện tại. Họ áp dụng điều mà Thomas Berry gọi là "việc sử dụng khôn khéo khái niệm Niết Bàn."[184]

Chúng ta có thể thấy rằng cách hiểu của Phật giáo về mục đích đời sống con người rất khác với điều được trình bày trong đức tin Công giáo. Không có niềm tin vào một Thiên Chúa Tạo Hóa, lời xác tín cảm động của Thánh Augustinô rằng con người được tạo dựng cho Thiên Chúa khó có thể vang vọng trong tâm trí người Phật tử. Trọng tâm của Phật giáo, mục tiêu và cứu cánh của mọi cuộc đời, là phương thế để loại trừ khổ đau bằng cách theo một trong hai con đường – thông thường hoặc phi thường – hướng đến giác ngộ. Ước vọng sâu xa nhất của mỗi con người, theo Phật giáo, có thể được mô tả là nhu cầu chấm dứt mọi hậu quả của nghiệp, vốn duy trì sự hiện hữu của con người và của mọi chúng sinh, mà Đức Phật xem là không gì khác hơn là khổ đau triền miên.

Ngoài những gì đã được trình bày trong câu hỏi trước liên quan đến bản chất của đời sống con người—mà theo niềm tin Kitô giáo là được Thiên Chúa tạo dựng và hướng đến tình yêu với Thiên Chúa—thì Kitô hữu nên kiếm tìm điều gì? Có lẽ câu trả lời hiển nhiên nhất được tìm thấy trong thư Thánh Phaolô gửi tín hữu Êphêsô; mục tiêu của đời sống Kitô hữu, ngài nói, là "đạt đến tầm

vóc viên mãn của Đức Kitô" (Ep 4,13), vì đó là ước muốn của Thiên Chúa, như Thánh Phaolô tuyên bố trong một thư khác, là để "nên đồng hình đồng dạng với Con của Người" (Rm 8,29).

Người Kitô hữu không chỉ mong được nên giống Đức Kitô trong đời sau, mà còn mong nên giống Ngài ngay trong đời này. Nếu mục tiêu của đời sống Kitô hữu là nên giống Đức Kitô, Đấng là cội nguồn sự sống, thì hệ quả là sự sống có tính linh thánh và phải được trân quý. Nhà thần học và triết gia người Đức, Albert Schweitzer, từng nhận định rằng: "Nếu con người đánh mất lòng kính trọng đối với bất kỳ phương diện nào của sự sống, thì họ cũng sẽ đánh mất lòng kính trọng đối với toàn thể sự sống."[185] Chính bản tính được tạo dựng của sự sống, và sự gắn kết của nó với Đức Kitô, đã làm cho sự sống và mục tiêu của nó mang ý nghĩa đối với người Kitô hữu. Nhìn nhận sự sống chỉ như một giai đoạn khổ đau mới chỉ mô tả một phần của hành trình sống, và ngay cả phần đó cũng đưa chúng ta đến gần Đức Kitô hơn. Đối với Kitô giáo, đau khổ có giá trị và ý nghĩa, chứ không luôn luôn là điều phải "thoát khỏi." Theo quan điểm Kitô giáo, chính thái độ của chúng ta tạo nên con người của chúng ta; Thánh Augustinô đã diễn tả ý tưởng này cách sâu sắc khi ngài tuyên bố rằng, nếu chúng ta sống

tốt, thì thời đại cũng tốt; chúng ta như thế nào, thì thời đại cũng như vậy.

## Hỏi: Các Phật tử đã nói gì về Công giáo?

Nhìn chung, trong vài thế kỷ trước, cả Kitô hữu lẫn Phật tử đều ít viết về truyền thống tôn giáo của nhau, nhưng trong vài thập niên gần đây đã có sự gia tăng các công trình so sánh hai thế giới quan này; có lẽ sự nổi tiếng của Thomas Merton đã góp phần vào sự quan tâm ngày càng tăng trong việc liên kết hai tôn giáo này. Trong số những Phật tử đã quan tâm đến giáo huấn Kitô giáo, D. T. Suzuki và Thích Nhất Hạnh là những người viết rất dồi dào, mặc dù Đức Đạt Lai Lạt Ma, người có nỗ lực đối thoại liên tôn chưa từng có tiền lệ, cũng đôi khi đã tiếp cận Kitô giáo từ quan điểm Phật giáo.

Một trong những nhận định đáng tiếc, và có lẽ là thiếu hiểu biết, về Kitô giáo đến từ Suzuki, người đã cho rằng Kitô giáo có một lịch sử bài bác trí thức:

> *Người trí thức thường có xu hướng lên án tôn giáo vì đã cản trở tự do và ngăn cản sự tiến bộ của các cuộc điều tra khoa học. Quả thật, tôn giáo đã nhiều lần đi đến thái cực ngược lại và tìm cách đàn áp những đòi hỏi chính đáng của lý trí; và quả thật, điều này đặc biệt đúng với Kitô giáo, vốn có một lịch sử đầy rẫy những sự kiện đáng tiếc xuất phát từ sự xâm phạm thô bạo vào lĩnh vực của lý trí.*[186]

Trong cùng một tác phẩm, D. T. Suzuki lập luận rằng: "Giáo lý Niết Bàn chắc chắn là mang tính trí thức hơn Tin Mừng Tình Yêu của Kitô giáo."[187] Người ta có thể thừa nhận rằng, ở một thời điểm nào đó, mọi truyền thống tôn giáo đều đã có sự va chạm với các tuyên bố khoa học và triết học trái ngược với hệ thống niềm tin của mình, bao gồm cả Phật giáo lẫn Kitô giáo. Tuy nhiên, có thể lập luận rằng Kitô giáo Công giáo trong lịch sử đã cổ võ lý trí như một công cụ cần thiết để hiểu rõ hơn về thụ tạo và chân lý, hơn bất kỳ tôn giáo nào khác. Và người ta cũng có thể chất vấn lập luận của Suzuki rằng khái niệm Niết Bàn của Phật giáo "mang tính trí thức hơn" Tin Mừng của Kitô giáo; nhiều nhà tư tưởng uyên bác đã chỉ ra những mâu thuẫn nội tại và điểm yếu phân tích trong ý niệm Niết Bàn của Phật giáo.

Tuy nhiên, một số Phật tử khác đã viết về Kitô giáo với thái độ ít thiên kiến hơn.

Vị thiền sư Phật giáo người Việt, Thích Nhất Hạnh, đã trình bày một quan điểm Phật giáo tích cực hơn, mặc dù ngài vẫn chỉ xem Đức Giêsu là một bậc thầy tâm linh thay vì là Thiên Chúa và Đấng Cứu Độ như các Kitô hữu tin nhận. Xem Đức Kitô vừa là mẫu gương luân lý vừa là hiện thân của "Thiên Chúa," Thích Nhất Hạnh nhận định

rằng, "Yêu thương, thấu hiểu, can đảm và chấp nhận là những biểu hiện của đời sống Chúa Giêsu," và ngài tuyên bố rằng, "Thiên Chúa đã tự mạc khải cho chúng ta qua Đức Giêsu Kitô."[188] Cách đánh giá này của Phật giáo về Đức Giêsu là một thiện chí, và đánh dấu một bước tiến tích cực hướng đến cuộc đối thoại đích thực, tuy nhiên không được quên rằng hiểu biết của Kitô giáo về Thiên Chúa rất khác so với niềm tin của Phật giáo. Đối với Thích Nhất Hạnh, tín điều Kitô giáo cho rằng Thiên Chúa và Đức Kitô là một cũng được đánh giá cao vì sự tương đồng với giáo lý Phật giáo về vô nhị nguyên, vốn dạy rằng không có sự phân đôi giữa bất kỳ hai sự vật nào, hay nói đúng hơn, theo Phật giáo thì không có sự phân biệt giữa những gì hiện hữu. Nói cách khác, "Thiên Chúa," theo quan điểm Phật giáo, đôi khi được hiểu là biểu trưng cho sự nhất thể của mọi sự vật, hàm ý rằng toàn thể vũ trụ thực ra là một thực tại duy nhất, và rằng đa tạp là một ảo tưởng. Để làm rõ quan điểm này, Thích Nhất Hạnh nêu câu hỏi: "Từ quan điểm Phật giáo, ai lại không phải là con trai hay con gái của Thiên Chúa?"[189] Dĩ nhiên, người Công giáo sẽ sẵn lòng thừa nhận rằng mọi con người đều là con cái Thiên Chúa, nhưng sẽ không khẳng định, như Thích Nhất Hạnh, rằng tất cả đều là con cái Thiên Chúa theo cách hoàn toàn giống như Đức Kitô.

Trong những năm gần đây, các học giả Công giáo đã mời gọi Phật tử tham gia và nhận định về các truyền thống Kitô giáo, và trong tác phẩm *Benedict's Dharma*, các Phật tử đã được mời đọc *Luật Thánh Biển Đức* và so sánh đời sống đan tu Công giáo và Phật giáo. Phản hồi của Phật tử đối với luật thiêng liêng của Thánh Biển Đức chủ yếu tập trung vào những thực hành đan tu tương đồng giữa người Công giáo và Phật giáo, như tu phục, chuỗi hạt cầu nguyện, và cơ cấu cộng đoàn, nhưng những bất đồng nảy sinh ở câu hỏi liệu có một Thiên Chúa hiện hữu cách biệt với con người hay không. Một nữ tu Thiền tông (Chan), thuộc tu viện Phật Quang Sơn (Foguangshan) tại Đài Loan, pháp danh Yifa, phát biểu rằng, "Niềm tin Kitô giáo vào một nguồn sáng soi hay ý chí bên ngoài là điều xa lạ với kinh nghiệm của tôi trong Thiền tông," vì, như bà nhận định, việc quy phục một ý chí bên ngoài không phải là điều thuộc về Phật giáo, bởi con đường Phật giáo hoàn toàn dựa vào chính mình và do mình hướng dẫn.[190] Sau cùng, những cuộc đối thoại học thuật như thế này thường tìm được sự đồng thuận nhiều hơn ở các hoạt động bác ái giữa người Công giáo và Phật tử, hơn là ở các điểm tương đồng trong tín lý, bởi vì niềm tin Kitô giáo vào một Thiên Chúa tạo dựng

và hiện hữu khách quan vẫn là một trở ngại trí thức đối với người Phật tử.

Các tác phẩm của D. T. Suzuki về Phật giáo trong những thập niên gần đây đã phần nào bị lu mờ bởi ảnh hưởng của Đức Đạt Lai Lạt Ma đời thứ 14, người có cam kết quý báu trong việc thăng tiến lòng từ bi và khoan dung tôn giáo, điều đã để lại ấn tượng mạnh mẽ nơi người phương Tây. Trong hồi ký Tự Do trong Tù Đày (*Freedom in Exile)*, Đức Đạt Lai Lạt Ma kể lại cuộc gặp gỡ nổi tiếng với Thomas Merton:

> *Đây là lần đầu tiên tôi cảm nhận được một cảm thức thiêng liêng nơi một người tuyên xưng Kitô giáo. Kể từ đó, tôi đã gặp một số người khác có phẩm chất tương tự, nhưng chính Merton là người đã giúp tôi hiểu được ý nghĩa thực sự của từ 'Kitô hữu'.*[191]

Cuộc gặp gỡ này là lần đầu tiên Đức Đạt Lai Lạt Ma tiếp xúc với người Công giáo có khả năng nắm bắt những chủ điểm thần học sâu sắc hơn của Kitô giáo. Trong số những phẩm chất mà ngài ca ngợi nơi Kitô giáo nói chung có lòng trung thành với "ơn gọi" và các hành động bác ái, dù ngài không đi sâu vào các tín điều Kitô giáo cụ thể.

Người ta có thể tìm thấy một số Phật tử bình luận riêng lẻ về Kitô giáo, nhưng vì *samgha* (tăng đoàn Phật giáo)

không có một cơ cấu huấn quyền chính thức như Giáo hội Công giáo, nên có rất ít những tuyên bố "chính thức" của Phật giáo về Kitô giáo. Chỉ một số nhận xét rải rác xuất hiện trong các tác phẩm Phật giáo khác nhau. Dựa trên những nhận định rời rạc hiện có của Phật tử về Kitô giáo, điều hiển nhiên là cần có thêm nhiều cuộc đối thoại, bởi khoảng cách tín lý giữa hai truyền thống tôn giáo vẫn còn rất lớn và phần nhiều vẫn bị hiểu sai từ cả hai phía. Những lời lẽ tốt đẹp của Phật giáo về đời sống thiêng liêng và hành động bác ái của Kitô giáo không thể chạm đến chiều sâu của thần học độc thần, và những hệ luận của Mầu Nhiệm Nhập Thể và Phục Sinh của Đức Kitô phần lớn vẫn vắng bóng trong các tác phẩm Phật giáo. Hơn nữa, cho dù việc tuyên bố rằng Đức Giêsu và Đức Phật là "anh em" có thể mang tính hấp dẫn, thì điều đó cũng chẳng dẫn chúng ta đi tới đâu nếu bóp méo lời tuyên bố về chính mình mà Đức Giêsu đã nói ra.

Lập luận của Thích Nhất Hạnh rằng một Phật tử "là chính Đức Phật" có thể phản ánh chính xác quan điểm Phật giáo, nhưng khi ngài khẳng định rằng "một Kitô hữu là sự tiếp nối của Đức Giêsu Kitô: người nam là Đức Giêsu Kitô, và người nữ cũng là Đức Giêsu Kitô," thì ngài đang đặt chân vào nền đất thần học nguy hiểm nếu không có một sự giải thích cặn kẽ.[192] Nhiều vấn đề khác cũng nảy

sinh khi các Phật tử như Thích Nhất Hạnh có xu hướng diễn giải lại các khái niệm Kitô giáo trong khuôn khổ Phật giáo; trong một đoạn sách mang tiêu đề "Chạm đến Thiên Chúa, chạm đến Niết Bàn," Thích Nhất Hạnh phát biểu rằng: "Trong niết bàn, vốn là nền tảng hiện hữu tương đương với Thiên Chúa, không có sinh, không có tử, không có đến, không có đi, không có hữu, không có vô."[193] Những so sánh dễ dãi như vậy—ví dụ như việc đồng hóa Thiên Chúa của Kitô giáo với niết bàn của Phật giáo—có thể hấp dẫn đối với những ai muốn đồng hóa tôn giáo, nhưng không phản ánh đúng đắn cách hiểu của Kitô giáo về Thiên Chúa, Đấng hoàn toàn không thể bị sánh ví với một "ngọn lửa đã tắt" (niết bàn) theo thần học Công giáo. Sau cùng, vì Phật giáo không có cơ quan huấn quyền trung ương như trong Giáo hội Công giáo, nên các tuyên bố của Phật giáo về Kitô giáo thường ít ỏi, không có hệ thống và dễ gây hiểu lầm.

## Hỏi: Giáo hội Công giáo đã nói gì về Phật giáo?

Không giống như Phật giáo, Giáo hội Công giáo có một cơ cấu phẩm trật nhằm thúc đẩy và bảo vệ những giáo huấn được truyền lại từ Đức Giêsu Kitô, và trong suốt chiều dài lịch sử, Giáo hội thường xuyên cần phải đáp

lại các tuyên bố của những tôn giáo khác. Phản ứng của Giáo hội Công giáo đối với Phật giáo có thể được phân thành hai loại: chính thức và không chính thức. Các tuyên bố chính thức về Phật giáo có thể được tìm thấy trong những văn kiện như các tuyên ngôn của Công đồng Vaticanô II, các giáo hoàng, và *Sách Giáo lý của Giáo hội Công giáo*, những văn bản này đại diện cho Huấn quyền, tức thẩm quyền giảng dạy của Giáo hội; thông thường, Huấn quyền bao gồm các đấng kế vị Thánh Phêrô là Đức Giáo hoàng, và các giám mục hiệp thông với ngài. Giáo huấn của Giáo hội (*Ecclesia Docens*), vì được Thiên Chúa hướng dẫn, phải được tất cả các Kitô hữu tuân giữ—những người hợp thành cái gọi là Giáo hội lắng nghe (*Ecclesia Discens*); nghĩa vụ của Kitô hữu trong việc vâng phục giáo huấn của Đức Giáo hoàng và các giám mục thường được gọi là "sự vâng phục đức tin," và không có điều gì trong *samgha* Phật giáo có thể sánh ví với thực hành này của Giáo hội Công giáo. Do đó, các tuyên bố chính thức của Giáo hội Công giáo về Phật giáo có xu hướng được nghiên cứu kỹ lưỡng và có hệ thống.

Ngược lại, các tuyên bố không chính thức của Công giáo về Phật giáo lại phong phú hơn nhiều so với những nhận định chính thức, và các nguồn không chính thức này bao gồm các tài liệu như bách khoa toàn thư Công giáo, các

tạp chí Công giáo, sách báo và bài viết của người Công giáo, cùng các chương trình truyền thông Công giáo nói về Phật giáo. Các phát biểu không chính thức có thể rất đa dạng, đôi khi mâu thuẫn nhau, và một bài luận về Phật giáo trong *Bách khoa Toàn thư Công giáo* (Catholic Encyclopedia) năm 1908, chẳng hạn, có thể rất khác với những gì được viết trong các phiên bản hiện đại. Những tài liệu cũ hơn thường có cái nhìn tiêu cực hơn về Phật giáo và sử dụng ngôn từ mà ngày nay có thể bị xem là thiếu bác ái. *Bách khoa Toàn thư Công giáo* (Catholic Encyclopedia) năm 1908 mô tả Phật giáo như sau:

> *Một khuyết điểm căn bản khác trong Phật giáo nguyên thủy là không nhìn nhận sự lệ thuộc của con người vào một vị Thần tối cao. Khi bỏ qua Thiên Chúa và đặt ơn cứu độ hoàn toàn dựa trên nỗ lực cá nhân, Đức Phật đã thay thế tôn giáo Bà-la-môn bằng một hệ thống triết học khô khan và thiếu sức sống.*[194]

Trong phần kết luận của bài viết, tác giả còn nhận định một cách giễu cợt rằng Phật giáo "gần như đã chết," và rằng nền văn minh châu Âu "ắt sẽ dẫn đến sự tuyệt diệt của nó."[195] Những đánh giá khắc nghiệt như vậy không giúp ích gì cho việc thiết lập đối thoại với các tín đồ của tôn giáo khác. Các học giả ngày nay hiểu rằng người Phật tử không phải đã "phớt lờ" Thiên Chúa, nhưng đúng hơn là họ không đặt vấn đề ấy ra. Thực vậy, hầu hết các

truyền thống tôn giáo và triết học phương Đông xưa nay hiếm khi quan tâm đến nguồn gốc của vũ trụ hay khả thể hiện hữu của một Thượng Đế tối cao; đó không phải là một "vấn nạn phương Đông."

Ở phía đối lập của phổ quan điểm là các nhận định về Phật giáo của Thomas Merton và những người khác. Thay vì tập trung vào những "khiếm khuyết" của Phật giáo, Merton chọn cách nhấn mạnh những điểm đáng khâm phục của truyền thống này, và trong tác phẩm *Mystics and Zen Masters* (Những nhà thần bí và các bậc thầy Thiền), ông cho rằng Phật giáo "tìm cách đưa ra một câu trả lời thực tiễn cho câu hỏi khẩn thiết nhất của con người: làm thế nào để đối diện với đau khổ."[196] Trong khi *Bách khoa Toàn thư Công giáo* năm 1908 có lẽ đã quá gay gắt trong việc phân định giữa lý tưởng và tín điều Công giáo và Phật giáo, thì cái nhìn của Merton về Phật giáo đôi khi lại có khuynh hướng che mờ sự khác biệt giữa hai truyền thống. Những nhận định chính thức gần đây hơn của Giáo hội về Phật giáo thường mang tính cẩn trọng và am hiểu hơn, mà vẫn không làm suy giảm hay xuyên tạc giáo lý Công giáo.

Tôi đã trích dẫn một số nhận định liên quan từ Công đồng Vaticanô II và các ủy ban của Tòa Thánh. Một số

phát biểu khác của các Giáo hoàng cũng đáng chú ý, đặc biệt vì chúng cho thấy lời mời gọi của Giáo hội Công giáo dành cho người Phật tử cùng cộng tác trong việc cải thiện tình trạng của thế giới. Khi một phái đoàn Phật tử Nhật Bản viếng thăm Rôma năm 1966, Đức Giáo hoàng Phaolô VI đã nồng nhiệt chào đón họ, và mời gọi họ "cùng góp phần vào những đóng góp tương lai của tôn giáo cho văn hóa và sự phát triển của gia đình nhân loại."[197] Tuy nhiên, vị Giáo hoàng đã nói những lời ấy chỉ sau khi ngỏ lời rằng, "Chúng tôi hy vọng rằng chuyến đi của quý vị sẽ giúp gia tăng sự hiểu biết về Kitô giáo."[198] Khi tiếp một nhóm Phật tử khác vào năm 1980, Đức Gioan Phaolô II cũng bày tỏ sự quý trọng tương tự, và nhắc họ nhớ rằng, "Trên trần thế này, tất cả chúng ta đều là những người hành hương hướng về Đấng Tuyệt Đối và Vĩnh Cửu, Đấng duy nhất có thể cứu rỗi và làm thỏa lòng nhân loại."[199] Đức Giáo Hoàng Bênêđictô XVI cũng đã nói về Phật giáo trong triều đại giáo hoàng của ngài, ghi nhận những điểm chung giữa Kitô giáo và Phật giáo như "tôn trọng sự sống, chiêm niệm, thinh lặng, [và] đơn sơ," và cũng như các vị tiền nhiệm, Đức Thánh Cha hướng về sứ mạng truyền giáo bền bỉ của Kitô giáo: "Ngày nay, Chúa Thánh Thần vẫn không ngừng kêu gọi

những người lắng nghe và rao giảng Lời Chúa cách xác tín và đầy thuyết phục."[200]

Một trong những nhận định tiêu biểu nhất mà Giáo hội Công giáo từng đưa ra về Phật giáo được trình bày trong Thông điệp *Redemptoris Missio: Về Tính Hiệu Lực Mãi Mãi của Sứ Mạng Truyền Giáo của Giáo hội* của Đức Gioan Phaolô II. Trong bản trình bày hùng biện này về trách nhiệm không ngừng của Giáo hội trong việc đem chân lý Kitô giáo đến cho thế giới, Đức Thánh Cha viết:

> *Gần đây tôi đã viết cho các giám mục châu Á rằng: 'Mặc dù Giáo hội sẵn lòng nhìn nhận bất cứ điều gì là chân thật và thánh thiện trong các truyền thống tôn giáo như Phật giáo, Ấn Độ giáo và Hồi giáo, như là phản chiếu của chân lý soi sáng mọi người, điều đó không làm suy giảm nghĩa vụ và quyết tâm của Giáo hội trong việc không ngừng loan báo Đức Giêsu Kitô, Đấng là "đường, là sự thật và là sự sống."... Việc các tín đồ của những tôn giáo khác có thể lãnh nhận ân sủng của Thiên Chúa và được cứu độ nhờ Đức Kitô cách biệt với những phương thế thông thường mà Người đã thiết lập, không vì thế mà hủy bỏ lời mời gọi đến với đức tin và bí tích Thánh Tẩy, điều mà Thiên Chúa muốn dành cho mọi người.*[201]

Tất cả những phát biểu của các giáo hoàng và đại diện chính thức của Giáo hội về Phật giáo trong những thập niên gần đây phản ánh nỗ lực của Giáo hội trong việc xây dựng nhịp cầu nối giữa các không gian văn hóa vốn đã tồn tại giữa các tôn giáo qua hàng thiên niên kỷ, và

có lẽ không lời nhận định nào thể hiện khát vọng này rõ nét hơn lời huấn dụ Tông đồ *Evangelii Nuntiandi* của Đức Giáo hoàng Phaolô VI, trong đó ngài viết: "Các tôn giáo ngoài Kitô giáo mang nơi mình tiếng vọng của ngàn năm tìm kiếm Thiên Chúa, một cuộc truy tầm chưa trọn vẹn nhưng thường được thực hiện với lòng thành và ngay chính."[202]

Những truyền thống lâu dài của hành trình tìm kiếm thiêng liêng nơi các tôn giáo ngoài Kitô giáo này, ngài tiếp tục nói, "đều thấm nhuần vô số 'hạt giống của Ngôi Lời' và có thể tạo nên một sự 'chuẩn bị đích thực cho Tin Mừng'."[203] Điều vẫn còn phải thực hiện, theo nhận định của các nhà hữu trách Công giáo, bên cạnh việc gia tăng hiểu biết và trân trọng về mặt văn hóa, là đem chân lý của Đức Kitô và Tin Mừng của Người đến với các tôn giáo này, nhờ đó những hạt giống ấy có thể lớn lên và đạt đến sự viên mãn của đức tin nơi Thiên Chúa.

Để nhấn mạnh lại điều Giáo hội Công giáo đã nói về Phật giáo: Giáo hội đã bày tỏ sự khâm phục và tình liên đới đối với nỗ lực tìm kiếm chân lý của Phật giáo và lòng tận tâm của họ đối với lòng nhân ái. Tất cả những ai đang tìm kiếm đều tìm bằng đôi mắt mà Thiên Chúa đã dựng nên để hướng về Người, nhưng Người đã để lại Con của

Người và Giáo hội để giúp những người tìm kiếm đó quay ánh nhìn của họ về phía sự hiểu biết trọn vẹn. Như Platon từng nói: "Hoán cải không phải là gieo đôi mắt, vì chúng đã hiện hữu rồi; mà là hướng chúng về đúng phương hướng, điều mà chúng chưa có."[204]

111. Conze, Buddhism, 39.

112. Quoted in Conze, Buddhist Texts Through the Ages, 174.

113. In Conze, Buddhist Scriptures, 163.

114. Suzuki, Mysticism, 98.

115. Ibid.

116. Ibid., 101.

117. Conze, Buddhism, 39.

118. Suzuki, Introduction to Zen Buddhism, 39.

119. Buri, "Comparison of Buddhism and Christianity," 16.

120. See Fredericks, Buddhists and Christians, 43.

121. Ibid.

122. Nattier, "Meanings of the Maitreya Myth," 24.

123. Sponberg, "Introduction," in Maitreya, The Future Buddha, 2.

124. Vakkali Sutta, SN 22.87.

125. Ch'en, Buddhism, 100–101.

126. Ibid., 101.

127. Trainor, Buddhism, 122.

128. Tucci, Religions of Tibet, 171.

129. Trainor, Buddhism, 62.

130. Harvey, Introduction to Buddhism, 122.

131. Ibid., 124.

132. Fredericks, Buddhists and Christians, 33.

133. See Psalms 148:2–5, Colossians 1:16–17.

134. See Tobit 12:15, or Revelation 8:2–5.

135. Herbermann, The Catholic Encyclopedia, vol. 7, 49.

136. See Genesis 3.

137. Smart, Buddhism and Christianity, 19.

138. Mote, Intellectual Foundations, 18.

139. Lefebure, Buddha and the Christ, 47.

140. Quoted in Stryk, World of the Buddha, 102.

141. Tucci, The Religions of Tibet, 214.

142. Harvey, Introduction to Buddhism, 36.

143. Cabezón, "Three Buddhist Views of the Doctrines of Creation and Creator, 34.

144. Lactantius, Divinarum Institutionum, VI, vi. For the complete version of this important text, see Lactantius, Divine Institutes, Anthony Bowen and Peter Garnsey, trans. (Liverpool: Liverpool University Press, 2003), 404.

145. Thich Nhat Hanh, Going Home, 137.

146. Quoted in Conze, Buddhist Scriptures, 63. Another irony I might point out here is that while Buddhism rejects the possibility of a creative beginning, "from nothing," the Buddha here speaks of the ultimate "end" of all things.

147. Quoted in Warren, Buddhism in Translations, 107 and 109.

148. Quoted in Conze, Buddhist Texts Through the Ages, 139–140.

149. Dalai Lama, The Good Heart, 83.

150. Smart, Buddhism and Christianity, 13.

151. In Price and Wong Mou-lam, The Diamond Sutra & the Sutra of Hui-neng, 47.

152. à Kempis, My Imitation of Christ, 383–84.

153. Seichi Yagi, "Paul and Shinren," 209.

154. Ibid.

155. Guang Xin, Concept of the Buddha, 15–16.

156. For a longer account of this legend see Gupta, Elephant In Indian Art and Mythology, 31.

157. In Manmatha Nhat Shastri, Buddha, 5.

158. Narada Mahathera, Buddha and His Teachings, 199.

159. Naquin and Chun-fang Yu, Pilgrims and Sacred Sites in China, 4.

160. See all three of the Synoptic Gospels.

161. See Luke 7:11–17, and John 11:1–44.

162. Yandell and Netland, Buddhism, 119.

163. From the Pali Jataka, no. 222, quoted in Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, 184.

164. Siegmund, Buddhism and Christianity, 128.

165. Ibid., 126.

166. Lefebure, Buddha and the Christ, xxi.

167. CCC, 1741.

168. Ibid., 1453.

169. CCC, 1040.

170. Anselm, Basic Writings, 279.

171. Samyutta-Nikaya Sutra, Part 4, 400–401, in Strong, Experience of Buddhism, 95–96.

172. Mulamadhyamakakarika, 25:4, 7, 11, 15. In Fredericks, Buddhists and Christians, 61.

173. Berry, Christianity and Buddhism, 75.

174. In Van Dyke, Little Masterpieces of English Poetry, 91.

175. CCC, 1.

176. Augustine, Confessions of St. Augustine, 17.

177. CCC, 27.

178. Wallis, Dhammapada, 106.

179. Ibid.

180. See Majjhimanikaya Sutra no. 72.

181. Hisao Inagaki, Three Pure Land Sutras, 32.

182. Kern, Lotus, 65.

183. Ibid., 51.

184. Berry, Buddhism, 95.

185. Quoted in Murray, Prosperity of the Soul, 156.

186. Suzuki, Outlines of Mahayana Buddhism, 79.

187. Ibid., 58.

188. Thich Nhat Hanh, Living Buddha, Living Christ, 35.

189. Ibid., 37.

190. Henry, Benedict' s Dharma, 80.

191. Dalai Lama, Freedom in Exile, 189.

192. Thich Nhat Hanh, Jesus and Buddha as Brothers, 196.

193. Ibid., 10.

194. Herbermann, Catholic Encyclopedia, Vol. 3, 33.

195. Ibid., 34.

196. Merton, Mystics & Zen Masters, 286.

197. Paul VI, "Address to Representatives of Japanese Buddhism."

198. Ibid.

199. John Paul II, "Address to Representatives of Buddhism and Shinto in Japan."

200. Benedict XVI, "Post-Synodal Apostolic Exhortation," 122.

201. John Paul II, Redemtoris Missio, 55.

202. Paul VI, Apostolic Exhortation Evangelii Nuntiandi, 53.

203. Ibid., 1.

204. Plato, Dialogues of Plato, 352.

# PHẦN BA

# KINH THÁNH, THẨM QUYỀN VÀ THỰC HÀNH PHẬT GIÁO

## Hỏi: Sự khác biệt giữa Kinh Phật và Kinh Thánh là gì?

Phật giáo không có một nguồn thẩm quyền tín lý trung ương như Kitô giáo Công giáo, cũng như không xem truyền thống là một nguồn của đức tin. Và dù Kinh Phật không được xem là do thần linh mặc khải, người Phật tử vẫn coi các bản văn thiêng liêng của mình là nguồn mạch để học hỏi giáo huấn của Đức Phật, hay Pháp (Dharma). Phật giáo vừa học hỏi vừa tôn kính các bản văn thiêng liêng của truyền thống mình, theo cách tương tự như các Kitô hữu học hỏi và tôn kính Kinh Thánh.

Tập hợp các bản văn thiêng của Phật giáo thường được gọi là *kinh điển* (sutras), một từ mang ý nghĩa là "sợi chỉ" kết nối hay dệt nên một tấm vải. Thuật ngữ này bắt nguồn từ Ấn giáo, trong đó các *sutras* thường là những

châm ngôn ngắn được biên soạn thành sách thánh. Kinh Phật là các bản kinh điển ghi lại cuộc đời và lời dạy của Đức Phật. Trong ngôn ngữ Phật giáo, các *sutras* là "thân Pháp" (Dharma body) của Đức Phật, nghĩa là khi thân xác hữu hình của ngài biến mất trong lần nhập diệt cuối cùng (*parinirvana*), thì giáo huấn của ngài được lưu giữ lại trong một "thân thể văn bản" của Pháp.

Trước khi viên tịch, Đức Phật được thuật lại đã nói với các đệ tử: "Những gì ta đã tuyên bố và làm cho các con biết là Giáo pháp và Giới luật, thì điều đó sẽ là Bậc Thầy của các con khi ta không còn nữa."[205] Theo lời di huấn này, các đệ tử của Đức Phật, tương tự như các tông đồ theo Chúa Giêsu, bắt đầu hồi tưởng lại lời Thầy mình và ghi chép lại thành văn bản.

Khi bàn về kinh điển Phật giáo, Thomas Berry viết rằng: "Một nỗ lực nhằm xác định giáo lý đúng đắn do Đức Phật truyền dạy và ấn định cách diễn đạt chính xác của những giáo lý ấy bằng văn bản đã được thực hiện ngay sau khi ngài viên tịch."[206] Người Phật tử nhìn chung cho rằng công cuộc này được khởi sự từ Công đồng Phật giáo thứ nhất tại Rajagriha vào năm 486 trước Công nguyên. Theo truyền thống, hai vị đệ tử trưởng thượng của Đức Phật là Ananda và Upali, mỗi người đảm nhiệm một vai trò

quan trọng trong việc hình thành các bản kinh; Ananda tụng lại lời dạy của Đức Phật, còn Upali tụng lại các giới luật cho Tăng đoàn (*Samgha*).

Kinh điển hình thành từ Công đồng Phật giáo thứ nhất được chia thành hai phần, nay được biết đến như là *Tam tạng* (*Tripitika*, nghĩa là "ba giỏ"). Từ phần tụng đọc của Ananda hình thành nên *Kinh tạng* (*Sutra Pitika*), bao gồm hàng ngàn bài giảng và huấn từ của Đức Phật. Phần tụng đọc của Upali được kết hợp lại thành *Luật tạng* (*Vinaya Pitika*), chứa đựng các giới luật Đức Phật dành cho các tu sĩ nam nữ. Đến khoảng năm 350 trước Công nguyên, Công đồng Phật giáo thứ ba được triệu tập để làm rõ giáo lý và loại bỏ những niềm tin sai lạc. Tại Công đồng này, *Tam tạng* được hoàn tất với việc thêm vào phần thứ ba là *Luận tạng* (*Abhidharma Pitika*), gồm các bài luận giải về hai tạng trước. Tựu trung, ba phần kinh điển này tạo thành cốt lõi của giáo lý Phật giáo và là thánh thư chính yếu cho mọi truyền thống Phật giáo.

Cũng giống như Giáo hội Công giáo, Phật giáo về sau có thêm nhiều bản văn được quý trọng bên cạnh các *sutras* chính yếu. Tuy nhiên, khác với Giáo hội Công giáo, Phật giáo không phân biệt giữa kinh điển "được linh hứng" và "không được linh hứng." Vì Đức Phật không được xem

là một vị thần theo nghĩa Tây phương, và vì Phật giáo không có khái niệm tương đương với Chúa Thánh Thần của Kitô giáo, nên tất cả các *sutras* Phật giáo đều được xem là thiêng liêng và xứng đáng để tuân giữ, nhưng chúng không phải, như đối với người Công giáo, là Lời của Thiên Chúa. Tuy có sự khác biệt này, người Phật tử vẫn tôn kính các *sutras* như là các vật thánh, và như Kevin Trainor chỉ ra:

> *Giống như các thánh tích, kinh điển Phật giáo trở thành các vật thể để được tôn kính trên bàn thờ, được chôn dưới đất để thánh hóa một địa điểm, hoặc được đặt bên trong các pho tượng Phật và Bồ Tát để biến chúng từ những vật mỹ thuật thành biểu tượng thiêng liêng đại diện cho chính Đức Phật.*[207]

Và bên cạnh sự tôn kính dành cho các bản kinh như những vật thánh, các tín đồ còn có thể tích lũy công đức bằng cách sao chép và phân phát các bản kinh ấy. Trong Kinh Pháp Hoa, một trong những kinh điển được tôn kính nhất trong Phật giáo, Đức Phật khuyến khích: "Nếu có ai, sau khi ta nhập diệt, nghe được Kinh này, và có thể thọ trì, hoặc tự mình chép lại, hoặc khiến người khác chép lại... thì công đức của người ấy sẽ vô cùng thù thắng, vô lượng và vô biên."[208]

Kinh Phật có thể được so sánh với Kinh Thánh Kitô giáo ở chỗ cả hai đều được tôn kính như các bản văn thiêng

liêng mặc khải những chân lý quan trọng liên quan đến hiện thực của đời sống con người, nhưng kinh Phật không được xem là Lời linh hứng của Thiên Chúa. Phật giáo cũng không cần kiểm chứng kinh điển của mình qua truyền thống hay thẩm quyền, như cách mà Kinh Thánh được xem xét trong Công giáo. Dù Giáo hội có thể tôn trọng những hiểu biết nhân bản được chứa đựng trong kinh Phật, Giáo hội vẫn nhận biết rằng các bản văn này không mang mặc khải thần linh, cũng không chứa đựng sự viên mãn của chân lý được Thiên Chúa ban cho nhân loại nơi các sách Tin Mừng và các bản văn linh hứng khác trong Kinh Thánh.

Quan điểm Công giáo về Kinh Thánh có lẽ được diễn tả rõ ràng nhất trong những dòng mở đầu của tác phẩm *Kinh Thánh là gì?* của Henri Daniel-Rops, trong đó ông viết rằng, trong Kinh Thánh: "... tất cả những gì cần phải nói về Thiên Chúa và con người đều đã được nói ra. Sự hiện diện của Thiên Chúa tràn ngập trong đó và trong đó được mạc khải mọi khía cạnh của hữu thể nhiệm mầu của Ngài mà chúng ta được phép thoáng thấy; trong đó, Ngài hiện diện, Ngài lên tiếng và hành động."[209]

Nói cách khác, Kinh Thánh của Giáo hội là sách thánh duy nhất trong đó con người có thể nghe chính Thiên Chúa lên tiếng.

Trong số tất cả các bản kinh Phật giáo, đáng quý nhất là những bản kinh thuộc loại *Buddhavacana*, nghĩa là "những lời của Đức Phật", và các kinh này được sắp xếp khác nhau tùy theo từng tông phái Phật giáo. Trong Phật giáo Tây Tạng, chẳng hạn, các kinh *Buddhavacana* được chia thành 108 tập, bao gồm cả *tantra*, tức là những bản văn nói về các nghi lễ và biểu tượng huyền linh được sử dụng để đạt đến Phật quả.

Trong số các bản kinh Phật giáo được đọc phổ biến hơn là Kinh Pháp Cú (*Dhammapada*), vốn cũng là một trong những bản văn cổ xưa nhất trong kinh điển. Đặc trưng của kinh này là những châm ngôn ngắn, như: *"Mọi hình tướng đều là vô thực, ai hiểu và thấy điều này sẽ được tĩnh tại trong khổ đau; đây là con đường dẫn đến thanh tịnh,"* và "Hãy chặt bỏ cả khu rừng của dục vọng, không chỉ một cây mà thôi."[210] Người Phật tử tin rằng những lời dạy trong bản kinh này đã được ghi lại vào những thời điểm khác nhau khi Đức Phật phản ứng trước các hoàn cảnh cụ thể gặp phải cùng với các đệ tử của mình.

Khác với Phật giáo, người Công giáo đón nhận giáo huấn đức tin từ ba nguồn chính yếu được hình dung như một kiềng ba chân: thẩm quyền, truyền thống và Kinh Thánh. Thẩm quyền để giảng dạy đức tin Công giáo nằm nơi Huấn quyền của Giáo hội, tức là quyền giáo huấn của Giáo hội, được truyền lại qua các Đức Giáo hoàng và các Giám mục. Truyền thống, được diễn đạt trong tiếng Latinh là *tradere* ("trao truyền"), là sự truyền đạt các tín lý, thông tin hoặc thực hành từ thế hệ này sang thế hệ khác. Tóm lại, truyền thống là "sự truyền khẩu từ đời này sang đời khác các chân lý đã được Thiên Chúa mạc khải nhưng không được trình bày trong Kinh Thánh."[211] Vì thế, Công đồng Trentô đã tuyên bố rằng:

> *Toàn bộ chân lý và kỷ luật được chứa đựng trong các sách viết và trong Truyền thống không thành văn, vốn đã được các Tông đồ nhận lãnh từ chính miệng Đức Kitô hoặc dưới sự linh hứng của Chúa Thánh Thần, và được truyền lại cho chúng ta như thể bằng tay.*[212]

Khác với truyền thống, vốn được truyền khẩu ngoài các bản văn viết, Kinh Thánh Kitô giáo chính là Lời của Thiên Chúa được ghi chép lại dưới sự linh hứng của Chúa Thánh Thần.

Sách Giáo lý của Hội Thánh Công giáo đưa ra định nghĩa súc tích nhất về bản chất của Kinh Thánh: "Thiên Chúa

là Tác giả của Thánh Kinh. 'Các chân lý được Thiên Chúa mạc khải, vốn được chứa đựng và trình bày trong bản văn Thánh Kinh, đã được ghi chép lại dưới sự linh hứng của Chúa Thánh Thần.'"[213]

Sách Giáo lý tiếp tục giải thích rằng Kinh Thánh phải được giải thích dưới ánh sáng của Truyền thống:

> *Do đó, Giáo hội – là nơi được ủy thác việc truyền đạt và giải thích Mạc Khải – 'không rút sự xác tín của mình về tất cả các chân lý đã được mạc khải chỉ từ Thánh Kinh mà thôi. Cả Thánh Kinh và Truyền thống đều phải được đón nhận và tôn kính với cùng một tâm tình sùng kính và tôn kính như nhau.*[214]

Trong một mô tả đầy cảm xúc về cách hiểu của Kitô giáo đối với mạc khải thần linh nơi Kinh Thánh, hiến chế *Dei Verbum*, một trong những văn kiện chính yếu của Công đồng Vaticanô II, đã khẳng định rằng: *"Trong lòng nhân hậu và khôn ngoan của mình, Thiên Chúa đã muốn mạc khải chính mình và cho con người biết ý định nhiệm mầu trong Thánh Ý của Ngài..."* và, "Qua mạc khải này, Thiên Chúa vô hình, do bởi tình yêu chan chứa của Ngài, ngỏ lời với con người như với bạn hữu và ở giữa họ."[215]

Đức Giáo hoàng Lêô XIII cũng đã diễn đạt điều này theo một cách khác từ lâu trước Công đồng, trong thông điệp của ngài về việc học hỏi Thánh Kinh, khi ngài ghi nhận

rằng nơi Kinh Thánh, Thiên Chúa đã cho con người biết "bằng những phương thế siêu nhiên, các mầu nhiệm ẩn giấu về Thần Tính, sự khôn ngoan và lòng thương xót của Ngài."[216]

**Vì thế, Kinh Thánh không gì khác hơn là chính Thiên Chúa đang lên tiếng nói với con người; và cách hiểu Công giáo về Thánh Kinh có lẽ được tóm lược rõ ràng nhất qua lời của Thánh Giêrônimô: "Không biết Kinh Thánh là không biết Đức Kitô."[217]**

**Không những Kinh Thánh chứa đựng Lời đích thực của Thiên Chúa – điều mà Phật giáo không khẳng định về các bản kinh của mình – mà Kinh Thánh còn là một hình thức cầu nguyện sâu sắc; theo Thánh Au-gút-ti-nô, Kinh Thánh là một "bài thánh thi tôn vinh Đức Kitô":**

> *Quả thật, trong bất cứ đoạn nào của Kinh Thánh mà chúng ta chọn, cũng đều vang lên một khúc ca về Đức Kitô, miễn là chúng ta có đôi tai biết nhận ra giai điệu ấy. Chúa đã mở trí cho các Tông Đồ để họ hiểu được Kinh Thánh. Và đó cũng là điều mà chúng ta cầu xin: xin Người mở trí cho chúng ta.*[218]

**Hỏi: Ai là người lãnh đạo Tăng đoàn Phật giáo? Ai là người lãnh đạo Giáo hội Công giáo?**

Nhiều người dễ bị cuốn hút vào việc tìm kiếm những điểm tương đồng giữa Công giáo và Phật giáo, đặc biệt là khi hai truyền thống này dường như có nhiều nét tương tự rõ ràng. Công giáo có các thượng phụ; Phật giáo cũng có các vị tổ. Công giáo có hàng giáo sĩ được truyền chức; Phật giáo cũng có hàng giáo sĩ được thọ giới. Công giáo có đời sống đan tu với các tu sĩ nam và nữ; Phật giáo cũng có các cộng đồng tu trì gồm các sư tăng và ni cô. Công giáo có truyền thống phụng vụ phong phú; Phật giáo cũng có truyền thống nghi lễ phong phú. Nhưng mặc dù có những điểm tương đồng bên ngoài như vậy, Giáo hội Công giáo và Tăng đoàn Phật giáo lại khác nhau nhiều hơn là giống nhau, và một trong những khác biệt lớn nhất nằm ở khái niệm về quyền lãnh đạo trong hai cộng đồng này.

Trong Tăng đoàn Phật giáo, không có một vị lãnh đạo trung ương, điều này có thể gây ngạc nhiên cho một số người phương Tây đã quen nhìn Đức Đạt-lai Lạt-ma như là "giáo hoàng" của Phật giáo. Cần nhớ rằng cho đến năm 1959, khi vị Đạt-lai Lạt-ma hiện nay phải rời Tây Tạng sang Ấn Độ tị nạn, rất ít người ngoài châu Á từng nghe đến danh hiệu "Đạt-lai Lạt-ma", và phần lớn Phật tử hành đạo cũng chỉ để ý đến phái Tây Tạng một cách gián tiếp. Tuy nhiên, từ đó đến nay, danh tiếng

của ngài đã phát triển đến mức, trong thực tế, Đạt-lai Lạt-ma dường như là lãnh đạo của toàn thể Phật giáo; nhưng thực ra, ngài chỉ là lãnh đạo của một tông phái – đó là phái Mũ vàng (Gelugpa) trong Phật giáo Tây Tạng.

Có quá nhiều hệ thống phẩm trật trong Phật giáo để có thể trình bày hết trong một quyển sách ngắn như thế này, và cũng có quá nhiều tông phái khác nhau trong Phật giáo – mỗi phái lại có cách hiểu riêng về quyền lãnh đạo – khiến cho việc liệt kê đầy đủ các nhánh trong Tăng đoàn trở nên bất khả. Có thể nói vắn tắt rằng, trong khi Phật giáo không có một "lãnh đạo" duy nhất như Công giáo, thì lại có nhiều vai trò lãnh đạo khác nhau trong cộng đồng Phật giáo, như các vị tổ sư, những hóa thân quan trọng, và các nhà lãnh đạo thế tục có vai trò nâng đỡ và hướng dẫn Tăng đoàn. Một số tông phái khẳng định rằng họ có vị tổ sư lãnh đạo các thành viên của mình, và một trong những ví dụ điển hình nhất là tổ sư của phái Thiền tông (Chan hay Zen). Mối quan tâm chính yếu của người Phật tử liên quan đến quyền lãnh đạo là việc truyền bá Giáo pháp (Dharma) và vai trò của các nhà lãnh đạo trong việc bảo vệ và truyền đạt Giáo pháp một cách chính xác và hữu hiệu.

Trong Thiền tông, vị tổ sư có trách nhiệm bảo đảm sự chính thống của giáo lý, và thực vậy, Thiền tông tuyên bố rằng chỉ riêng truyền thống truyền thừa của mình mới nắm giữ đúng đắn Giáo pháp nguyên thủy do chính Đức Phật truyền dạy. Theo giáo huấn của Thiền, việc truyền trao Giáo pháp đầu tiên xảy ra trên núi Kỳ-xà-quật (Griddhraj Parvat) ở Ấn Độ, nơi Đức Phật được tặng một đóa hoa và được mời thuyết pháp về Giáo pháp.

Câu chuyện kể rằng Đức Phật, thay vì giảng dạy bằng lời, đã giơ đóa hoa ra trước mặt các đệ tử, và chỉ có một mình Ma-ha-ca-diếp (Mahakasyapa) mỉm cười khi nhìn thấy. Nụ cười của ông được các tín đồ Thiền coi là biểu hiện của sự thấu hiểu trọn vẹn Giáo pháp chân thật. Nhìn thấy phản ứng đó, Đức Phật được cho là đã nói: *"Ta là người sở hữu con mắt của Diệu pháp, tức là Niết-bàn, là tâm, là huyền nhiệm của hữu và vô, là cửa ngõ của chân lý siêu việt"*, và sau đó, Ngài công bố: "Ta nay trao lại [con mắt ấy] cho Ma-ha-ca-diếp."[219]

Các tín đồ Thiền tuyên bố rằng tổ sư đầu tiên của họ chính là Ma-ha-ca-diếp, và vì thế chỉ có dòng tổ sư Thiền tông mới gìn giữ giáo huấn đích thực của Đức Phật. Như học giả Holmes Welch đã nhận xét: *"Người Trung Hoa cuối cùng đã hình thành một phả hệ truy nguyên sự truyền thừa,*

*đời này qua đời khác, từ Ma-ha-ca-diếp đến Bồ-đề-đạt-ma (Bodhidharma)"* – vị tổ Thiền đầu tiên truyền dạy "Chánh pháp chân truyền" tại Trung Hoa.[220]

Không ngạc nhiên khi một số nhánh Phật giáo tuyên bố rằng chỉ các vị tổ sư của họ mới là người nắm giữ giáo lý chính xác của Đức Phật. Hệ thống phẩm trật được Phật giáo Tây Tạng áp dụng – dựa trên niềm tin về việc tái sinh của những nhân vật quan trọng – thì ít độc quyền hơn về mặt tuyên bố nắm giữ "chân truyền", nhưng hệ thống Tây Tạng lại gần như giữ độc quyền đối với việc xác định những hóa thân của các bậc thầy Phật giáo quyền lực.

Điều khiến vị Đạt-lai Lạt-ma được nhìn nhận là lãnh đạo của Phật giáo Tây Tạng chính là niềm tin của tín đồ rằng ngài là hóa thân của một trong những vị Bồ-tát được tôn kính nhất trong Phật giáo – đó là Quán Thế Âm Bồ-tát (Avalokiteshvara), hay còn được gọi là Quan Âm ở Trung Hoa. Quán Thế Âm thường được miêu tả như một người nam – hoặc nữ – với ngàn cánh tay vươn ra cứu giúp những ai kêu cầu ngài. Đây là lý do vì sao Đạt-lai Lạt-ma đã chọn lòng từ bi làm dấu chỉ chính yếu trong các bài giảng công khai của mình. Niềm tin rằng một số vị Bồ-tát hay các lạt-ma quyền lực có thể được

tái sinh làm người được gọi là *tulku*, và theo đó, người ta tin rằng các bậc thầy này có thể chọn hoàn cảnh và địa điểm cho lần tái sinh kế tiếp của mình.

Khi một vị lạt-ma quyền thế – nghĩa là "trưởng thượng" hay "giáo sĩ cao cấp" trong Phật giáo Tây Tạng – qua đời, chẳng hạn như Đức Đạt-lai Lạt-ma, các Phật tử Tây Tạng háo hức chờ đợi sự tái sinh của vị lạt-ma ấy trong kiếp sống tiếp theo, và khi đã được tìm thấy, ngài thường được phục hồi vào chức vị lãnh đạo trước đây. Một trong những câu hỏi lớn mà các Phật tử không thuộc truyền thống Tây Tạng đặt ra đối với hệ thống *tulku* (tái sinh) là liệu một vị lạt-ma quyền thế có thể được tái sinh ngoài cộng đồng người Tây Tạng hay không. Học giả Phật giáo Tây Tạng, Jamgon Taye, đã cho biết rằng: "Mặc dù có một số trẻ em sinh ra từ cha mẹ không thuộc vùng Himalaya đã được công nhận là các bậc thầy tái sinh, nhưng con số này chỉ chiếm một phần rất nhỏ."[221] Trong khoảng một ngàn trường hợp *tulku* được công nhận, có lẽ chưa đến một tá là người không thuộc dân tộc Tây Tạng. Mặc dù Đạt-lai Lạt-ma là vị lạt-ma quyền thế nhất trong hệ thống *tulku* của Tây Tạng, điều này không có nghĩa là ngài – hay bất kỳ vị lạt-ma nào – được các trường phái Phật giáo khác xem là có địa vị cao hơn những vị lãnh đạo Phật giáo khác.

Một lĩnh vực lãnh đạo quan trọng khác trong cộng đồng Phật giáo là chức vụ được gọi là *dharmaraja*, tức "vị vua công chính". Về nguyên tắc, một vị vua công chính là một nhà cai trị thế tục, hay vương đế, đồng thời là một tín đồ Phật giáo đạo hạnh, và tận tâm nâng đỡ, bảo vệ Tăng đoàn Phật giáo trong lãnh thổ của mình. Trong thời đại chúng ta, quốc vương Thái Lan là *dharmaraja* nổi tiếng nhất, vì ngài là người được công nhận là lãnh đạo của cộng đồng Phật giáo trong quốc gia của mình – một trong số ít các quốc gia chính thức theo Phật giáo.

Vị *dharmaraja* đầu tiên được ghi nhận là vua A-dục (Ashoka), như đã được nhắc đến trước đây. Trong cơn hối hận sâu sắc vì đã tàn sát dân chúng nước Kalinga, A-dục "bắt đầu học hỏi giáo lý của nhiều tông phái khác nhau, thường xuyên đến thăm các vị tăng, học hỏi từ họ, và chính thức dâng hiến bản thân làm tín đồ của Tăng đoàn."[222] Sau khi cải đạo sang Phật giáo, vua A-dục đã áp dụng Giáo pháp vào việc quản trị đế quốc của mình và thiết lập những địa điểm hành hương Phật giáo trên toàn lãnh thổ, phân phát các thánh tích quan trọng đến khoảng 84.000 *stupa*, tức các bảo tháp chứa di vật. Ngoài việc đặt Phật giáo làm quốc giáo và thiết lập hàng ngàn địa điểm hành hương, A-dục còn dựng nên các cột đá

khắc các sắc dụ Phật giáo. Trong một sắc dụ, A-dục đã trình bày nguyên tắc quản trị đế quốc của mình như sau:

> *Các quan chức của ta, từ cao đến thấp và trung cấp, đều hành động theo giới luật của giáo huấn của ta. Vì đây là những quy tắc: trị quốc theo Giáo pháp, xử án theo Giáo pháp, thăng tiến hạnh phúc của dân chúng theo Giáo pháp, và bảo vệ họ theo Giáo pháp.*[223]

Tất cả các vị vua công chính kế tiếp đều noi theo tiền lệ của vua A-dục, và Tăng đoàn tại các quốc gia Phật giáo như Campuchia và Thái Lan, phần lớn, đều tuân theo chỉ thị của các vị *dharmaraja*.

Như chúng ta có thể thấy, sẽ là không chính xác khi nói rằng có một cá nhân là "người lãnh đạo" của cộng đồng Phật giáo. Thay vào đó, có nhiều hình thức lãnh đạo khác nhau trong Phật giáo, như các vị tổ sư, những nhân vật tái sinh quan trọng, và các vị vua công chính. Trong khi đó, Giáo hội Công giáo nhìn nhận chỉ có một vị lãnh đạo duy nhất, được Thiên Chúa thiết lập, để hướng dẫn toàn thể các Kitô hữu đã chịu phép Rửa. Trong giáo huấn Công giáo, nguyên tắc hiệp nhất dưới một vị lãnh đạo là một trong những tín điều quan trọng nhất, và Giáo hội xác quyết rằng mình là định chế hữu hình duy nhất được chính Chúa Giêsu thiết lập. Sự hiệp thông trọn vẹn với Giáo hội của Đức Kitô chỉ đạt được khi hiệp nhất với Đức

Giáo hoàng, đấng kế vị Thánh Phêrô – Tông đồ trưởng của Chúa Giêsu.

Người Công giáo dựa vào bằng chứng Kinh Thánh và lịch sử để khẳng định điều này. Việc Thánh Phêrô giữ vai trò thủ lãnh Giáo hội được Kinh Thánh xác nhận, bắt đầu từ Gioan 1,42: khi Chúa Giêsu gặp ông Phêrô lần đầu, Người nói: *"Ngươi là Simon, con ông Gioan; ngươi sẽ được gọi là Kê-pha."* Chúa Giêsu nói bằng tiếng Aram và gọi ông là "Kê-pha" (Kepha), nghĩa là "đá tảng". Tên gọi này chưa từng được sử dụng vào thời đó, cho thấy Chúa Giêsu đã dành một vai trò đặc biệt cho ông Phêrô. Vai trò lãnh đạo của Phêrô đối với toàn thể các Kitô hữu được thể hiện qua nhiều đoạn Kinh Thánh: ông là người đầu tiên đón nhận các tân tòng vào Giáo hội (Cv 2,41); ông đưa ra hình phạt giáo luật đầu tiên (Cv 5,1); ông thực hiện phép lạ đầu tiên (Cv 3,1); ông thực hiện chuyến viếng thăm mục vụ đầu tiên (Cv 9,32); và còn nhiều ví dụ khác. Vì vậy, Giáo hội Công giáo tiếp tục tuân theo điều mà mình nhận định là ý muốn của Thiên Chúa: đó là để Thánh Phêrô và các đấng kế vị ngài – là các giám mục Rôma – hướng dẫn cộng đoàn tín hữu Kitô như là vị giáo hoàng tối cao.

Niềm tin Công giáo vào sự hiệp nhất Kitô giáo là một điểm phân biệt quan trọng so với Phật giáo; trong khi người Phật tử, dù thuộc về một cộng đồng hữu hình, lại đặt trọng tâm vào hành trình cá nhân đạt tới niết-bàn, thì Kitô giáo Công giáo lại nhấn mạnh đến tính cộng đoàn và tính chung của phụng vụ cũng như hành trình cứu độ. Đức Giáo hoàng Bonifaciô III là một người biện hộ hùng hồn cho sự hiệp nhất Kitô giáo dưới một vị lãnh đạo duy nhất. Trong sắc chỉ *Unam Sanctam*, ngài viết rằng Giáo hội là:

> *"...chiếc áo không đường may của Chúa, áo đã không bị xé ra nhưng đã được bắt thăm để thuộc về ai. Vậy thì, của Giáo hội duy nhất và duy nhất ấy chỉ có một thân mình và một đầu – không có hai đầu như thể là một quái vật: đó là Chúa Kitô, và đại diện của Người là Thánh Phêrô, 'Hãy chăn dắt chiên của Thầy.' Người nói là 'chiên của Thầy,' với ý nghĩa tổng quát, chứ không phân biệt chiên này hay chiên kia; điều đó cho thấy Người trao phó cho ngài tất cả chiên của Người."*[224]

Sự hiệp nhất hữu hình của Giáo hội Kitô giáo dưới quyền Đức Giáo hoàng – theo lập luận Công giáo – là sự đáp lại lời khẳng định của Chúa Giêsu: *"Sẽ chỉ có một đoàn chiên và một mục tử"* (Ga 10,16), vì là Kitô hữu, chúng ta tôn kính lòng khiêm nhường và trật tự chính đáng nảy sinh từ sự tuân phục đối với vị lãnh đạo, đặc biệt là vị lãnh đạo được chính Thiên Chúa thiết lập. Sau cùng, Giáo hội

Công giáo, ngay cả trong những thời kỳ khủng hoảng nội bộ hay đối diện với những thất bại từ bên ngoài, vẫn tin rằng mình là thân thể hữu hình của Đức Kitô và là dấu chỉ hữu hình của Vương quốc Thiên Chúa trên trần gian. Thánh Gioan Kim Khẩu đã nhắc nhở các tín hữu thời ngài một cách khôn ngoan rằng cộng đoàn Kitô hữu sẽ luôn là chứng tá cho tình yêu của Đức Kitô đối với nhân loại: "Việc mặt trời bị dập tắt còn dễ hơn là để Giáo hội trở nên vô hình."[225] Phật giáo không có bất kỳ cơ cấu hay tương đương hữu hình nào với giáo thuyết Công giáo về chức vị giáo hoàng và Giáo hội.

## Hỏi: Nền tảng của luân lý Phật giáo là gì? Nền tảng của luân lý Kitô giáo là gì?

Giáo huấn luân lý của Phật giáo tập trung vào việc tích lũy nghiệp lành, hay công đức tích cực; và về căn bản, những giáo huấn này trước hết tập trung vào sự thăng tiến cá nhân chứ không phải sự thăng tiến của tha nhân. Cách tiếp cận "ưu tiên cho người khác" của Kitô giáo, xét theo một nghĩa nào đó, là điều xa lạ đối với giáo huấn luân lý của Phật giáo – điều này có thể ban đầu gây ngạc nhiên, khi xét đến việc Phật giáo tích cực cổ võ lòng từ bi và các hành vi bác ái. Bản chất cốt yếu của giáo lý về nghiệp mang tính quy hướng vào bản thân, vì như Đức

Phật đã nói với các môn đệ trước khi ngài qua đời: "Hãy tự mình nỗ lực để đạt đến giải thoát." Tuy nhiên, điều này không có nghĩa là người Phật tử không quan tâm đến phúc lợi của người khác và hệ quả của các hành vi luân lý. Quả thực, Phật tử rất quan tâm đến sự an sinh của tha nhân, tuy nhiên, động cơ và cách thức thực hành luân lý của họ được tiếp cận từ một quan điểm đặc trưng của Phật giáo. Một châm ngôn phổ biến trong Thiền tông nói rằng: "Những gì người ta làm là điều sẽ xảy đến với họ." Điều này nghe có vẻ giống lời khuyên nổi tiếng của Đức Giêsu trong Tin Mừng theo Thánh Mátthêu: "Tất cả những gì anh em muốn người ta làm cho mình, thì chính anh em cũng hãy làm cho người ta" (Mt 7,12). Tuy nhiên, người Phật tử thường cho rằng quy chuẩn hành vi của Kitô giáo xoay quanh các giới luật luân lý, trong khi các ý niệm của Phật giáo về hành động tốt lại xoay quanh các nguyên tắc. Các nguyên tắc luân lý trong Phật giáo có xu hướng linh hoạt hơn các giới răn trong Kitô giáo. Điều này là dễ hiểu khi xét đến quan niệm rất khác biệt của Phật giáo về chân lý.

Một trong những đặc điểm then chốt của giáo huấn luân lý Phật giáo là không có chân lý tối hậu nào để quy định hành vi cá nhân; các quyết định luân lý chủ yếu được đưa ra dựa trên thái độ nội tâm, vốn chịu ảnh hưởng từ

giáo huấn của Đức Phật và sự hiểu biết về luật nghiệp. Nữ tu Phật giáo và giáo sư tôn giáo tại Đại học San Diego, Karma Lekshe Tsomo, giải thích giáo huấn luân lý Phật giáo như sau:

> *Không có các chân lý luân lý tuyệt đối trong Phật giáo, và người ta nhận thấy rằng việc đưa ra quyết định luân lý là một mạng lưới phức tạp gồm các nguyên nhân và điều kiện. 'Phật giáo' bao gồm một phổ rộng các niềm tin và thực hành, và kinh điển để lại khoảng trống cho nhiều cách diễn giải. Tất cả những điều này đều đặt nền tảng trên lý thuyết về chủ ý, và các cá nhân được khuyến khích tự mình phân tích kỹ lưỡng các vấn đề. ... Khi đưa ra những chọn lựa luân lý, người ta được khuyên nên xem xét động cơ của mình – đó là sân hận, chấp thủ, vô minh, trí tuệ hay lòng từ bi – và cân nhắc hậu quả của hành động dưới ánh sáng giáo huấn của Đức Phật.*[226]

Khẳng định chính trong trích dẫn trên là Phật giáo không đưa ra các "chân lý luân lý tuyệt đối." Giáo huấn luân lý Phật giáo, bởi vì không hệ tại nơi một Thiên Chúa tạo dựng và có ý muốn, nên có xu hướng nhấn mạnh đến chủ ý cá nhân hơn là hành vi, vì Phật giáo không tin rằng có một quyền lực bên ngoài – hay một Thiên Chúa – sẽ phán xét hành vi con người sau khi họ chết; chỉ có nghiệp là yếu tố chi phối vận mệnh của một người trong đời này và đời sau.

Học giả Phật giáo, Harvey Aronson, đã đối chiếu sự ưu tiên của Phật giáo đối với chủ ý với quan niệm phương

Tây về hành vi, bằng cách so sánh kỳ vọng luân lý Phật giáo với lời khẳng định của Thánh Phaolô trong thư gửi tín hữu Rôma: "Điều tôi làm tôi không hiểu được, vì điều tôi muốn thì tôi không làm, nhưng điều tôi ghét thì tôi lại cứ làm" (Rm 7,15). Đối với người Kitô hữu Công giáo, bản tính con người nghiêng chiều về tội lỗi như hệ quả của Tội Nguyên Tổ, vì vậy Thánh Phaolô thừa nhận rằng con người tự nhiên dễ nghiêng về hành vi sai trái; chúng ta phải cậy dựa vào Lời Chúa và Chúa Thánh Thần để chọn đi đúng đường. Tuy nhiên, theo cái nhìn Phật giáo của Aronson, lời lẽ của Thánh Phaolô thể hiện một "nhãn quan bi thảm về khả năng của cá nhân trong việc tự lý trí để tiến bộ," và ông gọi cái nhìn Kitô giáo ấy là một hình thức "nghi ngờ bản thân."[227] Aronson cho rằng người phương Tây, ít nhất là phần nào, bị thu hút bởi Phật giáo là vì giáo huấn của nó nhấn mạnh đến sự "tự lực" trong việc đưa ra quyết định luân lý.

Ít ai có thể phủ nhận rằng người Phật tử, cũng như người Kitô hữu, đã thực hiện những hành động nhân đạo sâu sắc và tốt đẹp, và việc Phật giáo đề cao lòng từ bi như một nhân đức cần thiết cho sự thiện hảo của con người là điều đáng ca ngợi. Tuy nhiên, nền tảng của chủ nghĩa nhân đạo và lòng từ bi trong Phật giáo chính là niềm tin rằng các hành vi tốt đối với người khác được thực hiện

vì giá trị mà chúng mang lại cho tương lai nghiệp báo của chính bản thân. Trong một trong những bộ kinh được tôn kính nhất của Phật giáo – Kinh Udana – Đức Phật đã trình bày nguyên tắc này:

> *Tư tưởng của ta đã lang thang khắp nơi trên thế gian. Ta chưa từng gặp điều gì mà lại được một ai xem là quý hơn chính bản thân mình. Vì đối với người khác cũng vậy, đối với mỗi người, chính bản thân mình là điều quý giá, nên ai muốn mưu cầu lợi ích cho bản thân thì đừng làm hại người khác.*[228]

Lời khuyên của Đức Phật ở đây khéo léo chuyển hóa khuynh hướng vị kỷ của con người thành một nguyên tắc cho hành vi tốt, bởi vì khi đối xử tốt với người khác, một người sẽ tích lũy được "cổ tức nghiệp lành", nếu có thể ví như vậy – những thứ sẽ sinh lợi trong tương lai. Một khía cạnh khác trong giáo huấn của Đức Phật ở đây là quan niệm cho rằng những người xung quanh chúng ta thật ra không phải là những hữu thể hoàn toàn khác biệt; quan niệm Phật giáo về sự nhất thể tối hậu của vạn vật cho rằng việc làm tổn thương người khác cũng chính là đang làm tổn thương chính mình. Kitô giáo Công giáo cũng cổ võ những nguyên lý nhân đạo và lòng từ bi tương tự, điều có thể thấy rõ qua vị thế của Giáo hội Công giáo là tổ chức nhân đạo lớn nhất thế giới;

nhưng chính Thiên Chúa – chứ không phải cái tôi – mới là lý do và là mẫu mực trung tâm cho luân lý Công giáo.

Cụ thể hơn, luân lý Phật giáo được trình bày qua những công thức nhất định, vốn được tuân giữ không phải như những quy tắc cứng nhắc, nhưng như các nguyên tắc định hướng. Ngoài Ngũ Giới – tức Năm Giới Luật Căn Bản của Phật giáo – thì các công thức phổ biến nhất cho hành động luân lý được trình bày trong ba yếu tố của Bát Chánh Đạo. Yếu tố thứ ba, "Chánh ngữ", bao gồm: "tránh nói dối, nói lời gièm pha, lời thô tục và lời vô ích"; yếu tố thứ tư, "Chánh nghiệp", nhấn mạnh việc "tránh sát sinh, trộm cắp và tà dâm"; và yếu tố thứ năm, "Chánh mạng", khuyên "tránh tất cả những nghề nghiệp nào có thể làm tổn hại đến việc thực hành các yếu tố khác của Bát Chánh Đạo."[229] Nếu chỉ xét riêng các lý tưởng luân lý này thì chúng rất tương hợp với giáo huấn Công giáo, nhưng niềm tin của Phật giáo vào tính chất đối ứng (reciprocity) như là lý do để thực hiện hành vi tốt lại khác biệt với cách hiểu Kitô giáo về hệ quả của Tội Nguyên Tổ, vai trò của Thiên Chúa trong công trình cứu độ nhân loại, và chân lý về các giới răn của Thiên Chúa được mạc khải trong Kinh Thánh. Ngoài ra, các nguyên tắc luân lý trong Phật giáo có xu hướng thay đổi tùy

theo cách hiểu khác nhau về điều gì cấu thành nghiệp tốt hay nghiệp xấu.

Quan niệm Phật giáo cho rằng các giáo điều luân lý không đặt nền tảng trên một chân lý tuyệt đối là điều hoàn toàn tương phản với quan điểm Công giáo về chân lý. Ít lâu trước khi được chọn làm Giáo hoàng Bênêđictô XVI vào tháng Tư năm 2005, Đức Hồng Y Joseph Ratzinger đã cảnh báo rằng nhân loại đang "tiến tới một nền độc tài của chủ nghĩa tương đối, trong đó người ta không còn thừa nhận điều gì là dứt khoát và coi cái tôi cũng như những ước muốn của chính mình là giá trị cao nhất."[230] Khi không có một quan niệm rằng chân lý – vốn là bất biến – là yếu tố định hướng cho hành vi luân lý, con người sẽ có xu hướng điều chỉnh các luật luân lý dựa trên những "hiểu biết mới" hoặc các tiêu chuẩn "đa nguyên". Nói cách khác, khi lời dạy của Đức Giêsu và của Giáo hội bị gạt sang một bên để nhường chỗ cho những ham muốn hoặc trào lưu phổ biến, thì nhân loại hay từng cá nhân có thể tùy tiện điều chỉnh các "quy chuẩn luân lý" và loại bỏ các giá trị Kitô giáo. Châm ngôn "miễn là không gây hại cho ai thì điều đó là hoàn toàn chấp nhận được" có thể được dùng để biện minh cho vô số hành vi vốn bị cấm trong Kitô giáo. Nghiệp (karma) thường được hiểu theo cách này: luật luân lý có thể thay

đổi, miễn là không ai khác bị tổn hại. Quan điểm này là sai lạc theo lập trường Kitô giáo, vì Kitô giáo tin rằng có một Thiên Chúa, Đấng có các giới luật bất biến; và Kitô hữu đặt niềm tin nơi Thiên Chúa là Đấng biết rõ hơn con người điều gì là đúng, điều gì là sai.

Luân lý Công giáo được hiểu là xuất phát từ Lời Chúa trong Kinh Thánh, Lời vốn có mục tiêu nhận diện phẩm giá con người nơi mỗi cá nhân. Nói cách khác, luân lý Công giáo là về sự sống, vì chính Đức Giêsu đã nói: "Tôi đến để họ được sống và sống dồi dào" (Ga 10,10). Khi bàn về giáo huấn luân lý Công giáo, Sách Giáo lý Hội Thánh Công giáo đã trích dẫn lời lẽ thâm thúy của Thánh Lêô Cả như sau:

> *Hỡi người Kitô hữu, hãy nhận biết phẩm giá của mình, và nay bạn đã trở nên người được thông phần bản tính Thiên Chúa, thì đừng trở lại với tình trạng thấp hèn trước kia bằng việc phạm tội. Hãy nhớ ai là Đầu của bạn và bạn là chi thể trong Thân Thể của Người. Đừng bao giờ quên rằng bạn đã được giải thoát khỏi quyền lực của bóng tối và được đưa vào ánh sáng của Vương Quốc Thiên Chúa.*[231]

Vì thế, luân lý gắn liền một cách sâu sắc với thực tại rằng con người được dựng nên theo hình ảnh Thiên Chúa, có linh hồn riêng biệt, và được mời gọi để trân trọng và bảo vệ sự trong sạch của phẩm giá bản thân cũng như

phẩm giá của tha nhân. Và để biết mình phải làm gì và không được làm gì để sống trong sự trong sạch ấy, Thiên Chúa ngỏ lời qua Kinh Thánh và qua quyền giảng dạy của Giáo hội.

Xuyên suốt các sách Tin Mừng, Đức Giêsu kêu gọi con người hãy yêu thương người khác, đặt người khác lên trên chính mình, và trên hết, Ngài dạy phải "yêu mến Đức Chúa, Thiên Chúa của ngươi, hết lòng, hết linh hồn, hết sức lực và hết trí khôn ngươi", và "yêu người thân cận như chính mình" (Lc 10,27). Cái nhìn Kitô giáo, khác với Phật giáo, khẳng định rằng đời sống luân lý chỉ có thể được sắp xếp đúng đắn khi Thiên Chúa là trung tâm của tình yêu và sự vâng phục của con người. Các giới luật của Thiên Chúa không bị lệ thuộc vào những xu hướng thay đổi hay các kiểu "diễn giải lại" hiện đại. David Bohr đã mô tả luân lý Kitô giáo như sau:

> *Tóm lại, đây là Tin Mừng, là câu chuyện Kitô giáo: Thiên Chúa tạo dựng; chúng ta phạm tội. Thiên Chúa cứu chuộc chúng ta qua công trình tạo dựng mới trong Đức Kitô. Giờ đây, chúng ta được mời gọi sống đời mình theo Đức Kitô mà chúng ta đã lãnh nhận.*[232]

Các luật luân lý được Thiên Chúa thiết lập và ấn định; con người phải sống theo các luật ấy. Hệ quả của hành vi luân lý nơi con người không ảnh hưởng đến nghiệp,

mà được chính Thiên Chúa phán xét. Để có thể hiểu trọn vẹn và sống một đời sống luân lý, con người phải sống "trong Đức Kitô," vì như Thánh Phaolô đã nói: "Ai ở trong Đức Kitô, thì người ấy là thụ tạo mới" (2 Cr 5,17).

## Hỏi: Giáo huấn của Phật giáo về tính dục con người là gì? Giáo huấn của Giáo hội về tính dục con người là gì?

Hiếm có vấn đề nào trong xã hội đương đại gây chia rẽ sâu sắc hơn luân lý tính dục; đồng tính luyến ái và quan hệ tình dục ngoài hôn nhân đã trở nên phổ biến trong văn hóa đương thời. Dưới cái nhìn của Phật giáo, luân lý tính dục là một vấn đề bị tranh cãi sâu sắc, vì mối quan tâm chính yếu của Đức Phật không nằm ở việc xác định hành vi nào là được phép hay bị cấm, mà là ở vai trò của dục vọng đối với nghiệp nói chung. Trong một bộ kinh, Đức Phật nói: "Nếu ai đó nói rằng người ta có thể hưởng thụ dục lạc mà không có ham muốn dục lạc, không có tri nhận về dục lạc, không có tư tưởng về dục lạc—điều đó là bất khả."[233] Mối bận tâm của Đức Phật ở đây không nằm ở chi tiết về điều gì là đúng đắn trong sinh hoạt tính dục, mà là ở tác động của ham muốn, vốn – theo Tứ Diệu Đế – là căn nguyên của khổ đau. Người ta có thể diễn giải lời Đức Phật ở đây theo nghĩa rằng mọi hoạt động tình dục đều bị Phật giáo không khuyến

khích, vì nó luôn liên quan đến dục vọng, điều thúc đẩy nghiệp, và do đó dẫn đến đau khổ. Tuy nhiên, các bộ kinh Phật giáo cũng có những tham chiếu lẻ tẻ đến các hành vi tính dục ngoài hôn nhân, dù cần ghi nhớ rằng ngay cả hôn nhân trong Phật giáo cũng được nhìn nhận rất khác với hôn nhân trong Kitô giáo.

Trong Kinh Saleyyaka, hay còn gọi là "Kinh các Bà-la-môn ở làng Sala", Đức Phật ngăn cấm việc giao hợp với người đã kết hôn hoặc đính hôn như là một dạng "hành vi bất chánh."[234] Trên thực tế, hành vi sai trái này được liệt kê trong cùng một hạng mục với tội sát sinh. Trong một truyện Phật giáo, Ananda phải gánh lấy nghiệp xấu sau khi quan hệ tình dục với vợ của người khác:

> *Khi Ananda tái sinh làm thợ rèn, ông đã phạm tội với vợ của một người đàn ông khác. Hậu quả là ông phải chịu khổ lâu dài nơi địa ngục và trải qua mười bốn kiếp làm vợ của người khác, ... và phải thêm bảy kiếp nữa thì hành vi ác mới được tiêu trừ.*[235]

Vấn đề đồng tính luyến ái trong Phật giáo lại phức tạp hơn nhiều. Một mặt, nhiều vị lãnh đạo Phật giáo đã phê phán các mối quan hệ đồng tính, trong khi thực hành đồng tính lại là một phần phổ biến trong văn hóa Trung Hoa, Nhật Bản và các quốc gia châu Á khác.

Nhà truyền giáo Công giáo nổi tiếng vào thế kỷ XVI và XVII tại Trung Hoa, Cha Matteo Ricci, đã ghi nhận trong nỗi đau buồn rằng việc đồng tính là một điều quá phổ biến trong xã hội Phật giáo Trung Hoa:

> *Điều cho thấy rõ nhất sự suy đồi của dân tộc này là ngoài những đam mê dục vọng tự nhiên, họ còn thực hành cả những thứ dục vọng phi tự nhiên, đi ngược lại trật tự của sự vật, mà điều đó chẳng hề bị cấm bởi luật pháp, cũng chẳng bị coi là bất chính, hay thậm chí chẳng là điều đáng xấu hổ. Người ta công khai bàn luận và thực hành nó ở khắp nơi mà không có bất kỳ ai ngăn cản.*[236]

Mặc dù không thể phủ nhận sự hiện diện nổi bật của các mối quan hệ đồng tính trong giới tu sĩ Phật giáo Trung Hoa và Nhật Bản qua các thời kỳ lịch sử, nhưng nhiều lãnh đạo Phật giáo – chẳng hạn như Đức Đạt Lai Lạt Ma hiện nay – đã lên tiếng chống lại các mối quan hệ đồng tính.

Trước khi gặp gỡ các vị lãnh đạo Phật giáo đồng tính vào năm 1997, Đức Đạt Lai Lạt Ma đã đưa ra một số nhận định về lập trường của mình đối với các mối quan hệ đồng tính. Ngài nói:

> *Chúng ta phải phân biệt giữa người tin và người không tin. ... Dưới cái nhìn của Phật giáo, mối quan hệ giữa nam với nam và nữ với nữ thường được xem là hành vi tính dục bất chánh. Dưới góc nhìn xã hội, một mối quan hệ đồng tính được*

> *cả hai bên đồng thuận có thể mang lại lợi ích tương hỗ, niềm vui và không gây hại.*[237]

Dù ngài cho rằng đồng tính luyến ái là một "hành vi sai trái," nhưng ngài cũng ngụ ý rằng quy định này có thể chỉ áp dụng cho những người theo Phật giáo. Nhìn chung, lập trường của Phật giáo Tây Tạng về luân lý tính dục rất tương đồng với Công giáo; cả hai truyền thống đều từ xưa đến nay cấm quan hệ tình dục ngoài hôn nhân, hành vi đồng tính luyến ái, và thủ dâm.

Do không tin vào một Thiên Chúa Tạo Hóa, không có mặc khải thần linh qua Thánh Kinh, cũng như không có một vị lãnh đạo luân lý hữu hình duy nhất như giáo hoàng Rôma, nên các giáo huấn luân lý của Phật giáo về các vấn đề tính dục được để ngỏ cho sự diễn giải. Phật giáo không cho rằng cần thiết phải định nghĩa tường minh đâu là hành vi luân lý và đâu là hành vi vô luân. Mối quan tâm chính yếu của người Phật tử, như đã được đề cập, không phải là liệu một hành vi – chẳng hạn như đồng tính luyến ái – có phải là luân lý hay không, mà là nơi tác động của dục vọng nói chung. Như José Cabezón đã nhận định: "Các văn bản Phật giáo nhất quán nhìn nhận mọi biểu hiện của tính dục như là những trở ngại cho tiến trình tu tập tâm linh."[238] Như vậy, có thể nói

rằng một trong những điểm khác biệt căn bản giữa giáo huấn của Phật giáo và Công giáo về tính dục con người là: trong khi Phật giáo xem tính dục là một nguyên nhân dẫn đến dục vọng và do đó cản trở con đường đạt đến Niết Bàn, thì giáo huấn truyền thống của Công giáo đón nhận tính dục con người như một điều do Thiên Chúa sáng tạo, là điều lành mạnh và được khuyến khích, miễn là được sống trong giới hạn theo ý định của Thiên Chúa. Về mặt luân lý tính dục, người Phật tử có xu hướng lập luận theo chiều hướng các hành vi tính dục gây ảnh hưởng thế nào đến đau khổ của con người, hơn là phân biệt một hành vi cụ thể nào đó là "tự nhiên" hay "phi tự nhiên," "được chấp nhận" hay "tội lỗi."

Giáo huấn của Công giáo về các vấn đề luân lý tính dục, theo quan điểm của nhiều tín hữu, đã không thay đổi trong suốt hai ngàn năm qua, mặc dù trong những năm gần đây một số Kitô hữu đã bắt đầu xem xét lại hoặc diễn giải lại giáo huấn luân lý của Giáo hội về tính dục con người. Vào thập niên 1930, tất cả các hệ phái Tin Lành chính thống đều lên án những hành vi như sử dụng biện pháp tránh thai nhân tạo, ly dị, phá thai, trợ tử, ngoại tình, xem phim khiêu dâm, và đồng tính luyến ái. Ngày nay, chỉ còn Giáo hội Công giáo, Giáo hội Chính Thống giáo, và một vài cộng đoàn Tin Lành tiếp tục giữ vững

lập trường truyền thống, coi những hành vi đó là "rối loạn," và duy trì niềm tin của mình dựa trên một lối diễn giải bền vững các giáo huấn của Đức Kitô. Thay vì chỉ dựa vào lý trí con người, Giáo hội Công giáo dường như đặt nền tảng sự hiểu biết về tính dục con người nơi chính Lời Chúa.

Mười Điều Răn, chẳng hạn, có đề cập đến các vấn đề luân lý tính dục; một điều răn nghiêm cấm ngoại tình (Xh 20,14.17), và một điều khác ngăn cấm ước muốn vợ người khác (Đnl 5,18.21). Trong Tin Mừng theo thánh Mátthêu, Chúa Giêsu củng cố các giới răn này: "Anh em đã nghe Luật dạy rằng: chớ ngoại tình. Còn Thầy, Thầy bảo cho anh em biết: ai nhìn người phụ nữ mà thèm muốn, thì trong lòng đã ngoại tình với người ấy rồi" (Mt 5,27). Và liên quan đến nền tảng và mục đích của hôn nhân cũng như của tính dục, Chúa Giêsu đã viện dẫn lại trình thuật Sáng Thế:

> *Anh em không đọc thấy điều này sao? Thuở ban đầu, Đấng Tạo Hóa đã dựng nên con người có nam có nữ, và Người phán: 'Bởi thế, người đàn ông sẽ lìa cha mẹ mà gắn bó với vợ mình, và cả hai sẽ thành một xương một thịt.' Như vậy, họ không còn là hai, nhưng là một xương một thịt. Vậy, sự gì Thiên Chúa đã kết hợp, loài người không được phân ly. (Mt 19,4)*

Lối diễn giải truyền thống của Công giáo về đoạn văn này cho rằng Chúa Giêsu đã đặt sự thánh thiêng và mục đích của tính dục con người trong khuôn khổ của hôn nhân giữa một người nam và một người nữ, và mọi biểu hiện của tính dục phải được gắn kết với khung cảnh ấy.

Ngoài Kinh Thánh, Kitô giáo Công giáo còn dạy rằng lý trí con người, được soi sáng bởi Luật Tự Nhiên, có thể nhận ra trật tự đúng đắn của tính dục con người. Vị thần học gia vĩ đại, thánh Tôma Aquinô, là một trong những tiếng nói mạnh mẽ nhất của lý trí con người được hướng dẫn bởi Luật Tự Nhiên. Ngài viết:

> *Thụ tạo có lý trí được đặt dưới sự quan phòng của Thiên Chúa theo cách tối ưu nhất, vì thụ tạo ấy có thể tham dự vào sự quan phòng đó, khi biết lo liệu cho chính mình và cho tha nhân. Do đó, nó tham dự vào Lý Trí Vĩnh Cửu, nhờ đó mà nó có khuynh hướng tự nhiên để hành động theo mục đích riêng của mình: và chính sự tham dự vào luật vĩnh cửu nơi thụ tạo có lý trí này được gọi là luật tự nhiên.*[239]

Nói cách khác, như Charlie Price đã tóm lược lời thánh Tôma, "thật là vô lý nếu thay vì đổ nhớt vào động cơ xe, người ta lại đổ mật mía."[240] Muốn sự vật hoạt động đúng, người ta phải hành động theo đúng bản chất của sự vật ấy. Việc Thiên Chúa ban cho nhân loại kim chỉ nam luân lý, và kim chỉ nam đó được hậu thuẫn bởi

Luật Tự Nhiên, là một khái niệm xa lạ với lý thuyết luân lý của Phật giáo. Trái với thuyết nghiệp (karma), vốn thường không rõ ràng trong việc đánh giá các hành vi tính dục cụ thể, Kitô giáo dựa trên Lời Chúa và lý trí con người được hướng dẫn bởi Luật Tự Nhiên để phân định đâu là hành vi luân lý và đâu là phi luân trong lĩnh vực tính dục. Thật vậy, ngay cả trong nội bộ Kitô giáo Công giáo ngày nay, việc diễn giải và áp dụng Luật Tự Nhiên cũng đang được thảo luận, nhưng ưu tiên cho sự sống vẫn là một giá trị không thể tranh cãi trong giáo huấn luân lý của Giáo hội về tính dục con người. Giáo hội khẳng định tất cả những hành vi tính dục nào được định hướng đúng đắn về phía sự sống là hành vi hợp luân lý. Trong thông điệp *Casti Connubii*, Đức Giáo hoàng Piô XI đã nhấn mạnh rằng một hành vi tính dục vô luân là hành vi "cố tình ngăn cản khả năng sinh sản tự nhiên," và điều đó "là sự xúc phạm đến luật Thiên Chúa và luật tự nhiên."[241] Chính Thiên Chúa đã dựng nên con người từ ý muốn thần linh nhằm làm phát sinh sự sống từ hư vô. Vì thế, sự phê phán của Phật giáo đối với mọi dục vọng—ngay cả dục vọng vốn được Kitô giáo xem là chính đáng và hợp trật tự—đi ngược lại với cái nhìn của Kitô giáo về mục đích và giới hạn luân lý của tính dục con người.

Đức Giáo hoàng Gioan Phaolô II không ngừng nhắc nhở mọi người rằng luân lý tính dục gắn liền với gia đình và với ý hướng của gia đình trong việc cổ võ sự sống. Trong sứ điệp cho Ngày Hòa Bình Thế Giới lần thứ hai mươi bảy, năm 1984, ngài viết:

> *Gia đình, với tư cách là cộng đoàn giáo dục nền tảng và thiết yếu, là phương thế ưu tuyển để truyền đạt các giá trị tôn giáo và văn hóa, những giá trị giúp con người đạt đến căn tính đích thực của mình. Được xây dựng trên tình yêu và mở ra cho hồng ân sự sống, gia đình mang trong mình chính tương lai của xã hội; nhiệm vụ đặc biệt nhất của nó là góp phần cách hiệu quả vào một tương lai hòa bình.*[242]

## Hỏi: Có được phép Phá thai trong Phật giáo không? Có được phép Phá thai trong Kitô giáo Công giáo không?

Vì Phật giáo không có một thẩm quyền trung ương để giảng dạy và cũng không có huấn thị rõ ràng nào trong Kinh điển của Đức Phật về luân lý liên quan đến phá thai, nên các tuyên bố của Phật giáo về phá thai rất đa dạng và có nhiều quan điểm khác nhau. Giới luật thứ nhất trong Ngũ giới Phật giáo dạy tất cả Phật tử phải kiêng sát sinh, và nhiều Phật tử cho rằng điều này bao gồm cả phá thai, vì đó được xem như một hình thức giết người. Cũng giống như trong các nhóm Kitô hữu và ngoài Kitô giáo, câu hỏi về thời điểm khởi đầu của

sự sống con người là một đề tài gây tranh cãi trong giới Phật tử, mặc dù bộ luật tu viện sớm nhất của Phật giáo đã cho rằng sự sống bắt đầu từ lúc thụ thai. Chỉ trong những thập niên gần đây, khi các chính phủ thế tục bắt đầu hợp pháp hóa việc phá thai, Phật giáo mới bắt đầu tái diễn giải lệnh cấm phá thai trong các quy định cổ xưa liên quan đến việc sát hại thai nhi còn trong bụng mẹ.[243] Như Peter Harvey mô tả về quan điểm truyền thống của Phật giáo, người ta "không thể nào 'bào chữa' cho việc phá thai hơn là cho việc giết một người trưởng thành vốn có thể được tái sinh làm người."[244] Tuy nhiên, diễn ngôn Phật giáo về mức độ chấp nhận phá thai đã trở nên phức tạp hơn, và như Harvey nói, "Một vấn đề then chốt là mức độ xấu xa của hành động ấy là gì, và những 'yếu tố khác' nào có thể lớn hơn sự xấu xa đó, khiến việc phá thai được xem như một 'cái ác cần thiết' trong một số hoàn cảnh nhất định."[245] Do thiếu vắng một thẩm quyền trung ương, phạm vi điều kiện mà trong đó "cái ác cần thiết" của phá thai được xem là chính đáng trong giáo huấn Phật giáo ngày càng được mở rộng.

Trong một cuộc phỏng vấn với *New York Times*, Đức Đạt-lai Lạt-ma gọi phá thai là "một hành vi giết người và là điều tiêu cực," nhưng ngài cũng làm rõ quan điểm của mình khi thừa nhận rằng có những ngoại lệ cho điều

tiêu cực đó. Ngài nói: "Tôi nghĩ rằng việc phá thai nên được chấp thuận hay không tùy theo từng hoàn cảnh cụ thể."[246] Ngài tiếp tục nói rằng: "Nếu đứa trẻ chưa sinh ra sẽ bị tật nguyền hoặc nếu việc sinh nở sẽ gây ra vấn đề nghiêm trọng cho cha mẹ, thì đó là những trường hợp có thể có ngoại lệ."[247] Những phát biểu như vậy của Đức Đạt-lai Lạt-ma đã khiến một số Phật tử chỉ trích ngài, vì các quy tắc tu viện trước đây đòi hỏi rằng các vị Tăng giúp đỡ hoặc ủng hộ phụ nữ phá thai sẽ bị trục xuất khỏi Tăng đoàn Phật giáo. Tuy vậy, ở một số vùng như Nhật Bản, việc phá thai ngày càng được các tín đồ Phật giáo khoan dung. Sau một vụ phá thai chủ động hoặc sẩy thai, phụ nữ Nhật Bản theo truyền thống tham dự một nghi lễ Phật giáo-Thần đạo gọi là *mizuko kuyo*, tức là "nghi lễ tưởng niệm thai nhi." Tại Đài Loan, phụ nữ vẫn thực hành một nghi lễ gọi là *yingling gongyang*, nghĩa là "lễ cúng vong linh thai nhi," trong đó người mẹ xoa dịu linh hồn của những thai nhi bị phá như một cách giải tỏa mặc cảm tội lỗi sau khi phá thai.[248]

Phật tử ở châu Âu và Hoa Kỳ diễn giải luân lý về việc phá thai tùy theo từng hoàn cảnh; Phật tử phương Tây có xu hướng tương đối hóa hơn trong việc đánh giá đạo đức của phá thai so với các Phật tử phương Đông. Vị Lạt-ma Phật giáo Tây Tạng người Mỹ, Jeffrey Miller, hiện lấy

pháp danh là Surya Das, trình bày quan điểm phổ biến về phá thai trong giới Phật tử Hoa Kỳ qua cuốn sách nổi tiếng của ông *Awakening the Buddha Within* (*Đánh Thức Đức Phật Bên Trong*):

> *Vấn đề động cơ luôn có liên quan trong Phật giáo. Vì sao người ta quyết định phá thai? Quyết định đó được đưa ra một cách hời hợt, thiếu cân nhắc, hay là có những lý do nghiêm trọng nào đó? Vấn đề sức khỏe và sự an toàn của người mẹ – về thể lý hay tinh thần – có thật sự là một mối lo?*[249]

Người ta có thể nhận thấy học thuyết nghiệp báo (karma) của Phật giáo hiện diện rõ nét bên dưới lời phát biểu của Lạt-ma Surya Das, nhưng cũng có một cái nhìn hiện đại hơn, trong đó việc phá thai được biện minh cách dễ dàng hơn khi có những "lý do nghiêm trọng."

Nữ tu Phật giáo người Mỹ gốc Tây Tạng, đồng thời là giáo sư tại Khoa Tôn giáo của một học viện Công giáo là Đại học San Diego, Karma Lekshe Tsomo, bày tỏ sự ủng hộ đối với luận điệu "ủng hộ quyền lựa chọn" (*pro-choice*), vốn rất phổ biến trong xã hội Hoa Kỳ:

> *Cuối cùng thì, hầu hết Phật tử đều nhận ra sự bất tương hợp giữa lý thuyết đạo đức và thực tiễn, và tuy họ không tán thành việc sát sinh, họ vẫn cổ võ sự cảm thông và lòng từ bi đối với mọi sinh linh, một lòng từ ái không xét đoán và tôn trọng quyền cũng như tự do của con người trong việc đưa ra quyết định của riêng mình.*[250]

Ở đây, Karma Lekshe Tsomo chủ yếu phát biểu thay cho quyền lựa chọn của người mẹ, hơn là cho sinh mạng của thai nhi, cho thấy rằng "lòng từ ái" theo tinh thần Phật giáo là "không xét đoán" và tôn trọng tự do lựa chọn của người phụ nữ (trong khi, như nhiều Phật tử nhận xét, không áp dụng điều đó cho đứa trẻ). Trong cùng cuộc thảo luận, bà trích dẫn lời một vị Phật tử khác, Lạt-ma Thubten Yeshe, người đã phát biểu rằng:

> *Nếu bạn biết, không chút nghi ngờ, rằng bạn đang tạo ra hạnh phúc chứ không phải đau khổ cho một sinh linh bằng cách giết nó, thì hãy cứ làm.*[251]

Để công bằng mà nói, vị lạt-ma này có đặt điều kiện rằng chỉ "một người có trình độ tâm linh rất cao mới có thể hoàn toàn chắc chắn" về việc liệu mình đang "tạo ra hạnh phúc hay đau khổ" cho đời sống tương lai của đứa trẻ.

Trong khi Phật giáo – đặc biệt là trong bối cảnh phương Tây – có xu hướng bác bỏ các "chân lý luân lý tuyệt đối," thì Kitô giáo Công giáo lại có một lập trường hoàn toàn khác. Dựa trên Kinh Thánh như là Lời Thiên Chúa gửi đến nhân loại, Giáo hội đã xây dựng lập trường của mình về việc phá thai từ sự hiểu biết về ý muốn và trật tự sáng tạo của Thiên Chúa. Thánh vịnh 139 diễn tả cách sâu sắc về sự hiện diện của Thiên Chúa nơi thai nhi chưa sinh:

*Tạng phủ con, chính Ngài đã cấu tạo, dệt tấm hình hài trong dạ mẫu thân con. Tạ ơn Chúa đã dựng nên con cách lạ lùng, công trình Ngài xiết bao kỳ diệu! Hồn con đây biết rõ mười mươi. Xương cốt con, Ngài không lạ lẫm gì, khi con được thành hình trong nơi bí ẩn, được thêu dệt trong lòng đất thẳm sâu. Con mới là bào thai, mắt Ngài đã thấy; mọi ngày đời được dành sẵn cho con đều thấy ghi trong sổ sách Ngài, trước khi ngày đầu của đời con khởi sự. (Tv 139,13–16)*

Công giáo khẳng định rằng, ngay từ giây phút thụ thai, Thiên Chúa đã hoạt động trong cung lòng người mẹ, và việc cắt đứt công trình cùng ý định của Thiên Chúa là điều hầu như không thể chấp nhận được trong tư tưởng Kitô giáo. Trong Tin Mừng theo thánh Luca, chúng ta đọc thấy cảnh Chúa Giêsu và Gioan Tẩy Giả – cả hai khi ấy còn trong lòng mẹ – "chào nhau":

*Khi Êlisabét nghe lời chào của Maria, thì đứa con nhảy mừng trong lòng bà, và Êlisabét được đầy Thánh Thần" (Lc 1,39–45).*

Nói cách khác, thai nhi chưa sinh ra đã là một nhân vị, có giá trị và phẩm giá ngang bằng với những người đã được sinh ra.

Các văn bản Kitô giáo thời kỳ đầu không thuộc quy điển Kinh Thánh cũng đã cấm thực hành phá thai, và chúng ta thấy trong *Didache*, hay "Giáo huấn của Mười Hai Tông Đồ"—một tác phẩm có niên đại vào cuối thế

kỷ thứ nhất sau Công nguyên—lời khẳng định: "Đừng giết hại thai nhi hoặc giết trẻ sơ sinh."[252] *Sách Giáo lý của Hội Thánh Công giáo* cũng minh định rõ ràng quan điểm Công giáo về phá thai. Trong phần bàn về "sự tôn trọng đối với sự sống con người," *Sách Giáo lý* xác quyết rằng:

> *Sự sống con người phải được tôn trọng và bảo vệ tuyệt đối từ giây phút thụ thai. Ngay từ giây phút đầu tiên hiện hữu, con người phải được công nhận là có các quyền của một nhân vị—trong đó có quyền bất khả xâm phạm đối với sự sống của mọi hữu thể vô tội.*[253]

Giáo hội trình bày cách minh bạch; quyền của một thai nhi không hề kém quan trọng hơn quyền của người mẹ hay của bất cứ ai khác, và đứa trẻ ấy được mô tả là một "hữu thể vô tội," không thể tự biện hộ cho chính mình. Và khi quy chiếu về các văn bản Kitô giáo sơ khai như *Didache*, *Sách Giáo lý* tiếp tục khẳng định rằng: "Ngay từ thế kỷ thứ nhất, Giáo hội đã tuyên bố phá thai có chủ ý là điều ác về mặt luân lý," và tiếp tục lưu ý rằng: "Phá thai trực tiếp, nghĩa là phá thai được chủ ý thực hiện như là cứu cánh hoặc phương tiện, đều trái nghịch trầm trọng với luật luân lý."[254]

Ý thức được điều mà Giáo hội cho là xung năng phi lý và vị kỷ nơi chủ nghĩa tương đối luân lý, Giáo hội Công giáo đã xác quyết rằng không chỉ các cá nhân, mà cả các

chính quyền cũng phải tuân phục huấn lệnh của Thiên Chúa chống lại phá thai. Trong một tuyên bố chính thức, *Huấn thị về việc Tôn trọng Sự sống Con người ngay từ Nguồn gốc của nó và Phẩm giá của Việc truyền sinh*, Giáo hội khẳng định rằng mọi cấp độ xã hội đều bị ràng buộc về mặt luân lý trong việc tôn trọng sự sống con người ở mọi giai đoạn:

> *Các quyền bất khả nhượng của con người phải được xã hội dân sự và quyền bính chính trị công nhận và tôn trọng. Những quyền con người này không tùy thuộc vào các cá nhân riêng lẻ hay cha mẹ; cũng không phải là một sự nhượng bộ của xã hội hay của nhà nước; chúng thuộc về bản tính nhân loại và vốn có nơi con người nhờ hành vi sáng tạo mà từ đó con người được sinh ra. Trong số các quyền cơ bản như thế, cần phải đề cập đến quyền được sống và được toàn vẹn thân xác của mọi con người từ giây phút thụ thai cho đến lúc chết.*[255]

Ở phần kết của văn kiện quan trọng này, Giáo hội xác tín lời của Đức Giêsu Kitô, Đấng đã nói với các môn đệ: "Điều gì anh em làm cho một trong những người bé nhỏ nhất của Ta đây, là anh em đã làm cho chính Ta" (Mt 25,40).

Có lẽ một trong những tiếng nói mạnh mẽ nhất đại diện cho quan điểm của Kitô giáo Công giáo về phá thai là vị sáng lập Dòng Thừa Sai Bác Ái, Mẹ Têrêsa Calcutta, người đã chăm sóc cho "những người bé mọn nhất của Chúa," và đã lập luận rằng: "Phá thai là mối đe dọa lớn nhất đối

với hòa bình." Mẹ đã tuyên bố điều này trong một cuộc phỏng vấn truyền hình năm 1985 với Thom O'Connor, và trong một đoạn khác của cuộc trò chuyện, Mẹ nhắc chúng ta rằng thai nhi được tạo dựng "theo hình ảnh Thiên Chúa cho những điều cao cả hơn, để yêu thương và được yêu thương," và đó là "lý do tại sao thật khủng khiếp khi nghĩ rằng người mẹ, người được Thiên Chúa ban tặng đứa con như một món quà, lại có thể tiêu diệt nó."[256] Với ngôn từ đầy xác tín không kém, Mẹ Têrêsa đã nói về vấn đề phá thai tại *Bữa ăn Sáng Cầu nguyện Quốc gia* ở Washington, D.C, năm 1994:

> *Nhưng tôi cảm thấy rằng kẻ hủy diệt hòa bình lớn nhất hiện nay là phá thai, vì đó là một cuộc chiến chống lại đứa trẻ—một hành vi giết hại trực tiếp đứa trẻ vô tội—một vụ giết người do chính người mẹ thực hiện. Và nếu chúng ta chấp nhận rằng một người mẹ có thể giết chính đứa con của mình, thì làm sao chúng ta có thể nói với người khác rằng họ không được giết nhau?*[257]

Khi nói trực tiếp về tình hình ở Hoa Kỳ, Mẹ nói tiếp:

> *Bất kỳ quốc gia nào chấp nhận phá thai là quốc gia không dạy cho người dân biết yêu thương, mà dạy họ dùng bạo lực để đạt được điều họ muốn.*[258]

Mẹ Têrêsa có lẽ là một trong những nhà biện hộ Công giáo tích cực nhất cho lập trường bảo vệ sự sống của Giáo hội.

Trái ngược với quan điểm phổ biến trong Phật giáo hiện nay—đặc biệt tại các quốc gia phương Tây—cho rằng phá thai có thể được chấp nhận trong những điều kiện nhất định và là một "vấn đề của quyền lựa chọn," thì quan điểm của Công giáo được xác quyết rõ ràng hơn nhiều: tất cả mọi con người đều chia sẻ cùng một phẩm giá là thụ tạo của Thiên Chúa ngay từ giây phút thụ thai, và thật là sai trái về mặt luân lý khi giết chết một đứa trẻ trong bất kỳ hoàn cảnh nào. Trong thông điệp *Evangelium Vitae*, hay *Tin Mừng về Sự sống*, Thánh Giáo hoàng Gioan Phaolô II đã viết rất nhiều về lập trường Kitô giáo chống lại phá thai, và trong một tuyên bố có lẽ là mạnh mẽ nhất, ngài nói rằng:

> *Trong số tất cả các tội ác có thể phạm đến sự sống, phá thai có chủ ý mang những đặc tính khiến nó trở thành một tội ác đặc biệt nghiêm trọng và đáng lên án," và ngài nhắc lại tuyên bố của Công đồng Vaticanô II rằng phá thai là, "cùng với việc giết trẻ sơ sinh, một 'tội ác ghê tởm không thể diễn tả được'.*[259]

**Hỏi: Phật giáo dạy gì về phẩm giá con người và công bằng xã hội? Công giáo dạy gì về phẩm giá con**

## người và công bằng xã hội?

Trong số các điểm tương đồng và khác biệt giữa Phật tử và Kitô hữu, lời mời gọi cấp bách nhằm cải thiện các vấn đề công bằng xã hội trên thế giới có lẽ là một ơn gọi mà cả hai truyền thống có thể cộng tác với nhau cách tốt đẹp nhất. Nguyên lý nền tảng của giáo huấn xã hội Phật giáo là khái niệm *karuna*, thường được dịch một cách chính xác là "từ bi". Một số Phật tử, chẳng hạn như các tín đồ Phật giáo Nguyên thủy, hiểu việc thực hành (hay "an trú trong") *karuna* như là một phương thế để đạt được một đời sống hiện tại hạnh phúc hoặc một kiếp tái sinh tốt đẹp hơn nhờ vào công đức cá nhân tích lũy được (nghiệp). Ngược lại, đối với Phật tử Đại thừa, *karuna* là một trong những điều kiện tiên quyết để trở thành một vị Bồ-tát. Đối với Phật tử Nguyên thủy, *karuna* thường được xem là một trong bốn "phạm trú" thần thánh, cùng với tâm từ, tâm hỷ và tâm xả. Những "phạm trú" này được hình dung như những phương hướng của la bàn, và do đó được đề cập trong các bản kinh như sau:

> *Vị ấy tu tập tâm từ bi đến một phương hướng, rồi đến phương thứ hai, thứ ba, và thứ tư, trùm khắp cả bốn phương, trùm khắp trên, dưới, khắp mọi nơi, và trong mọi chiều kích của thế giới, với tâm từ bi bao la, rộng lớn, vô lượng, không thù ghét, không ác ý.*[260]

Đoạn văn này từ *Kalama Sutta*, cũng như những đoạn tương tự trong các kinh khác, trình bày *karuna* như là một nỗ lực nhằm loại bỏ tổn hại và khổ đau nơi tha nhân, dựa trên sự hiểu biết về tính đồng nhất và sự tương liên của mọi sự vật. Một bản văn Phật giáo về ý tưởng *karuna* khuyên rằng: "Trước tiên hãy cố gắng quán tưởng về sự đồng nhất giữa mình và người. Trong niềm vui và nỗi buồn, tất cả đều như nhau; vì vậy hãy canh giữ cho mọi người như thể chính bản thân mình."[261]

Biểu hiện được biết đến nhiều nhất hiện nay về lòng từ bi Phật giáo trong mối liên hệ với công cuộc công bằng xã hội là sự trỗi dậy gần đây của một phong trào gọi là "Phật giáo dấn thân", đôi khi còn gọi là "Phật giáo xã hội". Những người theo hình thức hành động xã hội Phật giáo này truy nguyên phong trào về vị thiền sư người Việt Thích Nhất Hạnh, một người bạn của Thomas Merton. Cách tiếp cận chung của các Phật tử dấn thân là vận dụng các nguyên lý như *karuna* và các phương pháp thiền định để cải thiện tình trạng khổ đau và bất công về môi trường, chính trị, và xã hội. Những nỗ lực liên quan nhằm thúc đẩy công bằng xã hội ngày nay cũng được tìm thấy trong phong trào "Phật giáo nhân bản," phong trào này dạy rằng lòng từ bi khởi đi từ sự ý thức về sự tương liên giữa bản thân và tha nhân, và đặt trọng

tâm vào việc hiểu rằng hành động đối với người khác cũng chính là hành động đối với chính mình. Những tuyên bố như thế tránh được nghịch lý trong tư tưởng Phật giáo khi bàn về "bản ngã" và "tha nhân" dưới ánh sáng lời phủ nhận mạnh mẽ của Đức Phật về những khái niệm ấy, nhưng các thuật ngữ như "Phật giáo dấn thân" và "Phật giáo nhân bản" thể hiện một nỗ lực nhằm định hướng lại khuynh hướng lịch sử của Phật giáo vốn có xu hướng rút lui khỏi xã hội, hướng đến một sự dấn thân đầy từ bi vào trong xã hội để góp phần giải quyết những vấn nạn xã hội nghiêm trọng.

Phật giáo nhân bản nhấn mạnh đến tính "nhất thể" cốt lõi của mọi người và mọi vật, và từ ý niệm này rút ra những phương pháp thực tiễn để người Phật tử có thể góp phần cải thiện thế giới. Trong cuốn *Phật giáo Nhân bản: Bản thiết kế cho cuộc sống*, Hòa thượng Hsing Yun mô tả Phật giáo nhân bản như sau:

> *Phật giáo nhân bản nhấn mạnh đến việc thanh luyện đời sống qua tư tưởng đạo đức và việc nâng cao tâm trí lẫn tinh thần. Nếu bạn tin vào luật nhân quả và thực hành điều đó trong đời sống của mình, thì luật nhân quả chính là Phật giáo nhân bản. Nếu bạn tin vào từ bi và thực hành nó trong đời sống của mình, thì từ bi chính là Phật giáo nhân bản.*[262]

Những lý tưởng như thế thoạt nhìn không quá xa lạ so với các tư tưởng Công giáo, nhưng khi ông sau đó mô tả động lực Phật giáo hướng đến công bằng xã hội như là việc giúp người khác đạt được "bình an trong đời này" bằng cách "đón nhận mọi sự với bản tính không của chúng," thì hai tôn giáo dường như có phần dị biệt.[263]

Nhiều tổ chức Phật giáo đã xuất hiện trong những năm gần đây nhằm thúc đẩy các hoạt động bác ái và công bằng xã hội, như Hội Phật tử Hòa bình (Buddhist Peace Fellowship) đặt trụ sở tại Berkeley, California; Mạng lưới Phật giáo Dấn thân Quốc tế (International Network of Engaged Buddhists), được thành lập tại Thái Lan; và Tăng đoàn Thiền giả Hòa bình (Zen Peacemakers), được sáng lập tại Yonkers, New York. Một biểu hiện gần đây của phong trào bác ái và hành động xã hội trong Phật giáo là "Phật giáo Xã hội chủ nghĩa," phong trào phần lớn chịu ảnh hưởng từ các tác phẩm của triết gia Phật giáo Đông Nam Á, Tỳ kheo Buddhadasa, người đã gợi ý rằng trong đời sống tâm linh "tiến bộ," tôn giáo không còn tồn tại như một thực thể phân định.[264] Tỳ kheo Buddhadasa và các đồng sự Phật tử xã hội chủ nghĩa của ông lập luận ủng hộ một hình thức Phật giáo mang tính chính trị và xã hội chủ nghĩa, vốn sử dụng điều họ gọi là "Chủ nghĩa xã hội theo Pháp" (*Dharmist Socialism*)

để xóa bỏ các giai cấp xã hội. Sự chuyển hướng xã hội chủ nghĩa này đã thu hút sự chú ý tích cực cũng như những lời chỉ trích từ các Phật tử khác; các lời chỉ trích tập trung vào việc Phật giáo xã hội chủ nghĩa sử dụng Phật giáo như một phương tiện tiện lợi hơn là như một hệ thống niềm tin tôn giáo.

Điều có lẽ phân biệt rõ nhất giữa lý tưởng công bằng xã hội của Phật giáo và Kitô giáo Công giáo không phải là sự khác biệt về triết lý hay chính trị, mà là sự khác biệt trong cách hai truyền thống định nghĩa con người và phẩm giá con người. Khi bàn về quan niệm Phật giáo về nhân vị, học giả Phật giáo Mikio Matsuoka khẳng định rằng: "Phật giáo là một tôn giáo lấy con người làm trung tâm," và lưu ý rằng Đức Phật, "dạy rằng nguyên nhân căn bản của khổ đau trong thế giới không nằm ở môi trường bên ngoài, mà nằm trong cõi lòng con người." Ông tiếp tục: "Trái ngược với việc trốn tránh, cách tiếp cận này tự nhiên dẫn đến cải cách xã hội cụ thể."[265] Nói cách khác, Đức Phật dạy rằng con người phải tìm kiếm sự giải thoát khỏi đau khổ từ chính "trái tim" của mình, và rằng "cải cách xã hội" sẽ đến từ việc người ta sắp xếp lại nội tâm—tức là tâm trí hoặc tâm hồn—của chính mình. Mặc dù điều này không hoàn toàn xa lạ với tư tưởng Kitô giáo—Kitô hữu chắc chắn cũng phải

chăm lo cho tư tưởng và hành vi của chính mình—quan điểm Phật giáo, vốn là một "tôn giáo hướng nội và nhân bản," lại bỏ qua điều mà Kitô giáo cho là thiết yếu: rằng phẩm giá con người được xác định chủ yếu bởi việc con người được tạo dựng theo hình ảnh của Thiên Chúa và được phú bẩm một linh hồn bất tử. Theo giáo huấn Kitô giáo, phẩm giá con người và công cuộc cải cách xã hội không thể được thực hiện cách trọn vẹn nếu không có sự hiện diện của Thiên Chúa.

Sự khác biệt giữa cách hiểu của Phật giáo và Kitô giáo về phẩm giá con người và công bằng xã hội có thể được tóm tắt như sau: nếu Phật giáo hiểu rằng phẩm giá và lòng từ bi con người là những điều "hiển nhiên nơi mọi sự sống" mà không cần đến "một quyền năng tối cao bên ngoài," thì Kitô giáo tin rằng cả hai đều phát xuất chính yếu từ suối nguồn tình yêu thần linh của Thiên Chúa.[266] Matsuoka trình bày khái niệm Phật giáo như sau: "Khi bàn về cái nhìn Phật giáo về phẩm giá con người, người ta thường nhắc đến quan điểm của Phật giáo Đại thừa rằng mọi chúng sinh đều có Phật tính."[267] Phật tính được mô tả ở đây là bản tính "đã được khai ngộ," là bản tính "đã vượt thoát khổ đau." Theo cách hiểu này, phẩm giá con người không đặt nền trên giá trị của con người như là thụ tạo được dựng nên theo hình ảnh Thiên Chúa,

mà dựa trên sự thật rằng con người đã chia sẻ sự hiểu biết của Đức Phật về nguyên nhân của khổ đau và sự vô thường của "cái tôi."

Cái nhìn Công giáo về nhân vị và công bằng xã hội—mà có lẽ thích hợp hơn khi gọi là "học thuyết xã hội Công giáo"—như có thể hình dung, đặt nền tảng sâu xa nơi giáo huấn của Đức Kitô trong Kinh Thánh. Hiểu biết của Giáo hội về phẩm giá con người và học thuyết xã hội của mình là những ý tưởng liên kết chặt chẽ với nhau. Nói cách đơn giản, Kitô giáo tin rằng mỗi con người có giá trị cố hữu và độc đáo vì họ được tạo dựng theo hình ảnh của Thiên Chúa.[268] Điều này có nghĩa là giá trị của con người—bất kể bản sắc văn hóa, chủng tộc, giới tính hay địa vị kinh tế—đều là một sự phản ánh Đấng Tạo Hóa. Phẩm giá con người không tùy thuộc vào mức độ hiểu biết tâm linh hay trạng thái nội tâm của cá nhân, mà là một hồng ân vĩnh cửu đến từ Thiên Chúa.

Khi Đức Hồng y Timothy Dolan diễn thuyết trước cử tọa tại Đại học Notre Dame vào năm 2011, ngài khẳng định rằng Giáo hội hiểu phẩm giá mỗi người phát xuất từ sự thật rằng người ấy là "con cái của Thiên Chúa, là thụ tạo của Người, được nắn hình theo hình ảnh của Người, và được tiền định cho cõi đời đời," và rằng thị kiến về sự

thánh thiêng nơi nhân vị con người này "đã sản sinh ra hệ thống y tế, giáo dục và bác ái vĩ đại nhất mà thế giới từng biết đến."[269] Giáo hội Công giáo đã và đang là một tổ chức bác ái có hoạt động rộng khắp và tích cực, chính vì niềm tin vào Thiên Chúa và phẩm giá con người trong tương quan với Thiên Chúa. Sách Giáo lý Hội Thánh Công giáo cũng khẳng định rằng: "phẩm giá con người bắt nguồn từ việc con người được tạo dựng theo hình ảnh và giống Thiên Chúa," và thêm rằng: "nhờ ơn Chúa trợ giúp, con người lớn lên trong nhân đức, tránh điều xấu và... đạt đến sự hoàn thiện của đức mến."[270] Một lần nữa, ta thấy rõ niềm tin bền vững của Kitô giáo rằng giá trị con người, sự trưởng thành bản thân, và đức ái luôn gắn liền với việc con người được tạo dựng giống Thiên Chúa và sự quan phòng liên lỉ của Người đối với nỗi khổ đau và nhu cầu của nhân loại.

Học thuyết xã hội Công giáo, được soi dẫn bởi quan niệm về phẩm giá con người, tập trung vào lời mời gọi Kitô giáo thực thi các hành động bác ái, can dự vào các vấn đề kinh tế và tổ chức xã hội, và góp phần xoa dịu nỗi khổ đau do đói nghèo gây ra. Theo Đức Giáo hoàng Bênêđictô XVI, mục tiêu của học thuyết xã hội Công giáo còn gắn liền với lý trí con người:

*Chỉ đơn giản là giúp thanh luyện lý trí và góp phần, ngay tại đây và lúc này, vào việc nhìn nhận và thực thi điều chính đáng... [Giáo Hội] phải góp phần của mình qua lý luận hợp lý, và phải đánh thức lại năng lượng thiêng liêng, mà nếu không có nó thì công lý... không thể triển nở và thịnh vượng.*[271]

Bác ái, như Đức Giáo hoàng khẳng định, khởi đi cùng với lý trí; nó không chỉ đơn thuần là biểu hiện của một xúc cảm nhất thời, bởi vì xúc cảm nếu không được lý trí điều hướng thì hiếm khi kéo dài hơn một thoáng cảm xúc.

Một cách để hình dung học thuyết xã hội Công giáo là liên tưởng đến việc chiêm ngắm một thánh tượng (*icon*) trong truyền thống Giáo hội Đông phương. Khi một người nhìn vào một ảnh tượng, người ấy thực sự chiêm ngắm Đấng được khắc họa—dù là Thiên Chúa, Đức Trinh Nữ Maria, các thiên thần hay các thánh. Vì mọi con người đều là hình ảnh của Thiên Chúa, nên theo một nghĩa thực sự, ảnh tượng; khi nhìn thấy một con người, người ta cũng nhận ra Thiên Chúa, Đấng Tạo Hóa. Một khi con người bắt đầu nhìn tha nhân như là phản chiếu, hay như là cửa sổ hướng về Thiên Chúa, thì theo lẽ hợp lý, phẩm giá của mỗi con người phải được trân trọng và gìn giữ. Dựa trên những nguyên tắc ấy, Đức Gioan XXIII đã viết thông điệp nổi tiếng *Pacem in Terris* (*Hòa bình dưới thế*),

trong thời kỳ Chiến tranh Lạnh, vốn bị ám ảnh bởi mối đe dọa thường trực của xung đột quốc tế. Ngài viết:

> *Một lần nữa, chúng tôi kêu gọi người dân chúng ta tích cực tham gia vào đời sống công cộng và góp phần hướng tới thiện ích chung của toàn thể gia đình nhân loại cũng như của chính đất nước mình. Vì thế, họ phải nỗ lực, dưới ánh sáng của đức tin và với sức mạnh của tình yêu, để đảm bảo rằng các thiết chế khác nhau—dù là nhằm mục đích kinh tế, xã hội, văn hóa hay chính trị—phải là những thiết chế không tạo ra chướng ngại, nhưng đúng hơn, phải là những phương thế giúp con người hoàn thiện chính mình, cả trong trật tự tự nhiên lẫn siêu nhiên.*[272]

Dựa trên cam kết tôn giáo đối với giáo huấn của Đức Giêsu Kitô và Thánh Kinh, Giáo hội đã không ngừng dấn thân vào mọi lĩnh vực của xã hội, từ những người yếu thế nhất cho đến những người có quyền lực nhất.

Trong thông điệp *Sollicitudo Rei Socialis* (*Mối quan tâm xã hội*), được ban hành năm 1987, Đức Gioan Phaolô II đã kêu gọi khẩn thiết các tín hữu Công giáo hãy dấn thân vào các vấn đề công bằng xã hội, và ngài nhấn mạnh rằng đức bác ái "không phải là một cảm xúc mơ hồ đầy thương cảm hay một nỗi xót xa hời hợt trước những bất hạnh của biết bao người, dù gần hay xa." "Trái lại," ngài nói, "bác ái là một quyết tâm vững chắc và kiên trì để dấn thân vì thiện ích chung; tức là vì thiện ích của

tất cả và của từng người, bởi vì chúng ta thực sự chịu trách nhiệm về nhau."[273] Ngài cũng khẳng định rằng lòng cảm thương đích thực và sự dấn thân vì thiện ích chung phải được đặt nền trên sự hiểu biết Kitô giáo về chương trình và sự hiện diện của Thiên Chúa trong hành động của con người.

Tóm lại, Phật giáo chủ trương hoạt động bác ái như một hành động "lấy con người làm trung tâm," trong khi Công giáo chủ trương hoạt động bác ái như một hành động "lấy Thiên Chúa làm trung tâm."

## Hỏi: Cầu nguyện và thiền định là gì theo quan điểm của Phật giáo và Công giáo?

Trước khi bàn đến việc cầu nguyện và thiền định trong tương quan với Kitô giáo Công giáo và Phật giáo, điều quan trọng là phải tái khẳng định tầm quan trọng của việc sử dụng ngôn ngữ rõ ràng và chính xác, bởi như Plato đã hỏi: "Trong một lời phát biểu đúng đắn, chẳng phải tâm trí của người nói phải biết rõ chân lý về điều mình sắp nói sao?"[274] Điều mà Plato gợi ý trong câu hỏi này là: bởi vì thực tại trở nên dễ hiểu qua ngôn từ, nên lời nói của chúng ta phải phản ánh đúng đắn thực tại được nói đến. Lời nói sẽ mất ý nghĩa nếu chúng ta không thể đồng thuận về điều chúng có nghĩa là gì. Triết gia

hiện đại Josef Pieper, trong tác phẩm *Abuse of Language, Abuse of Power* (*Lạm dụng ngôn ngữ, lạm dụng quyền lực*), lập luận rằng sự truyền thông chân thực sẽ chấm dứt, và tuyên truyền sẽ bắt đầu, khi ngôn từ bị sử dụng sai lệch nhằm thao túng người khác thay vì diễn tả chân lý một cách trung thực.[275]

Tôi đề cập đến tầm quan trọng của việc sử dụng ngôn ngữ chính xác và chân thật là bởi vì gần đây một số Kitô hữu tuyên bố rằng Phật tử "cầu nguyện," hay rằng thiền Phật giáo là một "hình thức cầu nguyện thay thế." Những khẳng định như vậy làm sai lệch sự khác biệt giữa lời cầu nguyện Kitô giáo và thiền định Phật giáo; thuật ngữ "lời cầu nguyện Phật giáo" cũng gây hiểu lầm như thuật ngữ "Công giáo Thiền tông" vậy.

Trước hết, cần có một định nghĩa ngắn gọn về thiền định Phật giáo: Nếu độc giả đã đọc qua những mô tả trước đây về niết-bàn, thì điều hiển nhiên là—bởi vì mục tiêu của các kỹ thuật thiền Phật giáo là đạt được niết-bàn—nên thật khó để biện minh cho việc sử dụng các kỹ thuật này trong đời sống Kitô giáo. Từ ngữ truyền thống để chỉ thiền định Phật giáo là *bhāvanā*, xuất phát từ gốc từ *bhu*, hàm ý "trở thành" hay là tiến trình nội tại nhằm khơi dậy một trạng thái tâm thức nhất định.

*Bhāvanā* là bất cứ thực hành nào được vận dụng để tạo thuận lợi cho việc đạt tới niết-bàn, và điều mà hầu hết người phương Tây hình dung khi nói về thiền Phật giáo chính là một hình thức cụ thể của *bhāvanā* được gọi là *dhyāna*, hay "thiền tọa."[276] Thực vậy, từ "Thiền" trong tiếng Trung (*Chan*) và tiếng Nhật (*Zen*) đều bắt nguồn từ từ *dhyāna*. Khi người ta hình dung một hành giả Thiền ngồi xếp bằng trong trạng thái bình an, như thể đang suy tư sâu xa, thì đó chính là họ đang chiêm ngắm thực hành truyền thống của thiền tọa *dhyāna*, vốn là một hình thức của tu tập *bhāvanā*.

Trong tác phẩm *Stages of Meditation* (*Những giai đoạn thiền định*), Đức Đạt-lai Lạt-ma giải thích rất rõ rằng các kỹ thuật thiền Phật giáo được thiết kế để in sâu vào tâm trí người hành thiền giáo lý của Đức Phật (Dharma), nhằm giải thoát tâm trí khỏi ảo tưởng về bản ngã. Ngài mô tả thiền *dhyāna* như sau:

> *Toàn bộ mục đích của thiền định là để làm suy giảm những phiền não mê lầm trong tâm trí chúng ta và cuối cùng nhổ bỏ chúng tận gốc rễ. Bằng cách học hỏi và thực hành các khía cạnh thâm sâu và quảng đại của giáo lý [Đức Phật], một hành giả với sự quen thuộc lâu dài và thiền định về tính vô ngã sẽ dần đạt được sự hiểu biết về thực tại.*[277]

Cũng như lời cầu nguyện Kitô giáo được thiết kế để hướng tới các mục tiêu của đời sống Kitô hữu, thì thiền định Phật giáo được thiết kế để hướng tới mục tiêu của Phật giáo, đó là đạt được cái mà Đức Đạt-lai Lạt-ma gọi là "tri thức Dharma," tức là đi vào một trạng thái tâm trí trong đó con người ý thức về tính vô ngã hay tính không hiện hữu của bản ngã.

Có nhiều tông phái Phật giáo, mỗi tông phái có những điểm khác biệt nhỏ trong cách tiếp cận thiền định, tuy nhiên nhìn chung, hầu hết các Phật tử đều đồng thuận rằng mục tiêu của thiền định bao gồm: "chánh niệm," "tĩnh lặng," "năng lực siêu việt," và một số "tuệ giác" quan trọng để đạt đến niết-bàn. Trái ngược với lối hiểu phổ biến ở phương Tây cho rằng "chánh niệm" Phật giáo chỉ đơn giản là "ý thức đầy đủ" về giây phút hiện tại, thì trong truyền thống Phật giáo, chánh niệm (*sati*) được hiểu theo nghĩa kỹ thuật hơn. *Sati* hàm ý một khả năng tâm linh giúp nhìn mọi sự "một cách đúng đắn." Nói cách khác, chánh niệm Phật giáo có nghĩa là thấy mọi sự dưới ánh sáng giáo lý của Đức Phật về thực tại.

Sự tĩnh lặng (*samatha*), theo quan điểm Phật giáo, là một trạng thái tinh thần không bị lay động bởi bất kỳ dục vọng nào, dù là thiện hay bất thiện (dù trong Phật

giáo, lưỡng nguyên thiện–ác phần lớn bị từ chối). Một cách để đạt được trạng thái tinh thần này là tạo ra một môi trường thanh tịnh, trong đó con người tương đối ít bị phân tâm. Tuy nhiên, một lần nữa cần nhấn mạnh rằng sự tĩnh lặng trong Phật giáo chỉ là một phương tiện nhằm hỗ trợ cho hành trình hướng tới niết-bàn.

Các năng lực siêu nhiên, hay *Iddhi*, chỉ một trạng thái tâm trí đạt được nhờ các kỹ thuật thiền Phật giáo, mà Phật tử tin rằng cho phép một người biết được tâm trí của kẻ khác. Nhưng những năng lực siêu nhiên khác mà Phật giáo truyền thống cho là có thể đạt được qua thiền định bao gồm: bay lượn, biến mất và hiện ra lại, đi xuyên qua các vật thể rắn, và du hành đến các thế giới khác. Phật giáo Tây Tạng là tông phái tích cực nhất tin tưởng và truy cầu những năng lực này, và có nhiều truyền thuyết phổ biến trong cộng đồng Phật giáo Tây Tạng kể về những vị Lạt-ma quyền năng được cho là đã biến mất trong lúc thiền định, đôi khi để lại tóc và móng tay như dấu chỉ cho sự hiện diện trước kia của họ.

Những "tuệ giác," hay *vipassanā*, mà thiền định Phật giáo nhằm đạt được, được kỳ vọng sẽ mang lại một sự hiểu biết khai sáng về "bản chất đích thực" của thực tại. Nói cách đơn giản, *vipassanā* có nghĩa là một người đã

đạt được tuệ giác về "ba dấu ấn hiện hữu" trong giáo lý Đức Phật. Ba dấu ấn này bao gồm: *anicca*, tức là quan niệm rằng mọi sự đều vô thường; *dukkha*, tức là nhận thức rằng sự tồn tại bền vững của một "bản ngã" chỉ đưa đến khổ đau; và *anattā*, tức là niềm tin Phật giáo cho rằng không hề có một "bản ngã" ngay từ đầu.

Carl Bielefeldt, người đã dành nhiều thời gian để nghiên cứu ý nghĩa và thực hành các kỹ thuật thiền Zen do Thiền sư nổi tiếng Dōgen truyền dạy, đã tóm tắt thiền tọa—gọi là *zazen* trong tiếng Nhật—như sau:

"Thực vậy (ít nhất khi được thực hành đúng cách), *zazen* chính là sự khai sáng và giải thoát; đó là nhận thức tối hậu, là trạng thái mà ngài gọi là 'vô tư duy' (*hi shiryo*), vốn bày tỏ thực tại sau cùng của mọi sự; đó là sự thăng hoa thần bí, là 'sự rũ bỏ thân và tâm' (*shinjin datsuraku*), như ngài đã nói, điều giải phóng con người vào trong thực tại này."[278]

Có rất ít yếu tố trong thực hành này có thể dung hợp với mục đích của lời cầu nguyện Kitô giáo; Kitô giáo khó có thể tìm thấy ích lợi nơi *zazen*, vốn được định hướng tới "vô tư duy" và sự xoá bỏ "thân xác và tâm trí."

Như đã nhấn mạnh, thiền Phật giáo bao gồm những kỹ thuật nhằm dẫn đưa tâm trí vào các trạng thái thích hợp để đạt đến *niết-bàn*, hay giải thoát khỏi "bản ngã"; trong khi đó, cầu nguyện Kitô giáo lại được định hướng theo một hướng hoàn toàn khác. Thiền Phật giáo đưa con người vào trạng thái tâm trí hướng nội, giúp người ta hiểu rõ hơn, như lời Đức Đạt-lai Lạt-ma diễn tả, "Tri thức Dharma." Trong khi đó, cầu nguyện khuyến khích sự thờ phượng, đối thoại và suy niệm hướng về Thiên Chúa, nhờ đó con người ngày càng ý thức rõ hơn về thánh ý và sự hiện diện của Thiên Chúa.

Khái niệm Kitô giáo về lời cầu nguyện bắt nguồn từ tiếng Latinh *precari*, có nghĩa là "nài xin" hoặc "khẩn cầu cách tha thiết." Đối với người Kitô hữu, cầu nguyện nghĩa là có một Đấng mà ta hướng về để trình bày lời thỉnh cầu của mình. Trong toàn bộ Kinh Thánh, ta thường xuyên được dạy cách cầu nguyện, và được thúc giục hãy luôn cầu nguyện. Chúa Giêsu dạy: "Hãy xin thì sẽ được; hãy tìm thì sẽ thấy; hãy gõ cửa thì sẽ mở cho. Vì hễ ai xin thì nhận được; ai tìm thì sẽ thấy; và ai gõ cửa thì sẽ được mở cho." (Mt 7,7–8)

Và thánh Phaolô viết ngắn gọn: "Anh em hãy cầu nguyện không ngừng." (1 Tx 5,17)

Thiền định là một hình thức của cầu nguyện Kitô giáo, nhưng thiền Phật giáo—vì mục tiêu của nó là *niết-bàn*—không phải là một hình thức cầu nguyện Kitô giáo. Người ta có thể lập luận rằng thiền Phật giáo được thiết kế để hướng tư tưởng con người ra xa khỏi Thiên Chúa, bởi vì niềm tin vào một Thiên Chúa bị xem là "chướng ngại" cho việc đạt đến niết-bàn. Trái lại, đối với Chúa Giêsu, cầu nguyện và chiêm niệm hướng con người cách dứt khoát về phía Thiên Chúa, và không có mẫu mực nào tốt hơn để chỉ cho ta biết Kitô hữu phải cầu nguyện thế nào, nói gì, và hướng đến ai, ngoài chính lời cầu nguyện mà Chúa Giêsu đã dạy:

> *Vậy, anh em hãy cầu nguyện như thế này: Lạy Cha chúng con ở trên trời, chúng con nguyện danh Cha cả sáng, Nước Cha trị đến, ý Cha thể hiện dưới đất cũng như trên trời. Xin Cha cho chúng con hôm nay lương thực hằng ngày. Xin tha tội cho chúng con, như chúng con cũng tha kẻ có lỗi với chúng con. Xin đừng để chúng con sa chước cám dỗ, nhưng cứu chúng con khỏi sự dữ. Vì nếu anh em tha lỗi cho người ta, thì Cha anh em trên trời cũng sẽ tha lỗi cho anh em. Nhưng nếu anh em không tha lỗi cho người ta, thì Cha anh em cũng sẽ không tha lỗi cho anh em. (Mt 6,9–15)*

Mẫu nguyện mà Chúa Giêsu truyền dạy mang tính khẩn cầu và, trên hết, có đối tượng rõ ràng là chính Thiên Chúa. Không có điều gì trong lời cầu nguyện này gợi

đến việc tạo ra một "trạng thái tâm lý" hay đạt tới tình trạng "vô tư duy."

Tuy nhiên, sẽ là sai lầm nếu cho rằng không có hình thức cầu nguyện huyền nhiệm nào trong Kitô giáo; tuy nhiên, chiêm niệm Kitô giáo—khác với huyền nhiệm Phật giáo—luôn được đắm chìm trong Danh và Thực tại của Thiên Chúa hay của Đức Giêsu Kitô. *Lời nguyện Giêsu* của Giáo hội Đông phương là một ví dụ điển hình: "Lạy Chúa Giêsu Kitô, Con Thiên Chúa, xin thương xót con là kẻ tội lỗi." Lời khẩn cầu này, thường được lặp đi lặp lại, có thể đưa người tín hữu đi vào điều mà Đông phương Kitô giáo gọi là một hình thức *tu đức tâm trí* (*mental ascesis*), tức là sự khổ chế tinh thần nhằm gạt bỏ những phân tâm trần thế và giúp linh hồn hiệp thông sâu xa hơn với Thiên Chúa. Sách *Giáo lý của Hội Thánh Công giáo* dạy:

> *Danh Chúa Giêsu là trung tâm của mọi lời cầu nguyện Kitô giáo. Mọi lời nguyện phụng vụ đều kết thúc với công thức: 'nhờ Đức Giêsu Kitô, Chúa chúng con.' Kinh Kính Mừng đạt đến cao điểm nơi lời tung hô: 'và Giêsu, Con lòng Bà gồm phúc lạ.' Lời nguyện của Đông phương, gọi là Lời nguyện Giêsu, đọc rằng: 'Lạy Chúa Giêsu Kitô, Con Thiên Chúa, xin thương xót con là kẻ tội lỗi.' Nhiều Kitô hữu, như thánh Gioan Arc, đã chết với Danh Giêsu trên môi miệng.*[279]

Chính Đức Giêsu Kitô, như *Giáo lý* khẳng định, là trung tâm và là điểm quy chiếu của mọi lời cầu nguyện và chiêm niệm Kitô giáo; những hình thức thiền ngoài Kitô giáo, như thiền tọa (*zazen*) Phật giáo, về bản chất, được hướng về những mục tiêu hoàn toàn khác biệt, vì chúng tìm kiếm sự trống rỗng nội tâm, kể cả sự trống rỗng khỏi—hay thậm chí đặc biệt là khỏi—niềm tin vào Thiên Chúa.

## Cầu nguyện quy tâm (Centering Prayer)

Từ những năm 1970, nhiều nhà thờ Công giáo và trung tâm tĩnh tâm đã bắt đầu mở các lớp học và buổi hướng dẫn về thực hành được gọi là "cầu nguyện quy tâm," một hình thức linh đạo được phát triển bởi đan sĩ Xitô viện phụ Thomas Keating, vốn chủ yếu dựa trên các kỹ thuật thiền định của Phật giáo và Ấn giáo. Khi còn là viện phụ của đan viện Thánh Giuse tại Spencer, Massachusetts, cha Keating đã tổ chức các cuộc đối thoại với các hành giả Phật giáo và Ấn giáo, đồng thời mời một thiền sư thuộc truyền thống Thiền tông đến giảng dạy thiền Phật giáo cho các đan sĩ tại đan viện.

Trong cuốn sách *Intimacy with God* (Hiệp thông mật thiết với Thiên Chúa), Keating đặt câu hỏi:

*Liệu chúng ta có thể trình bày truyền thống Kitô giáo theo một hình thức sao cho người ta có thể tiếp cận được... những người vốn đã được huấn luyện trong một kỹ thuật Đông phương và có thể sẽ được khơi gợi cảm hứng để quay trở lại cội nguồn Kitô giáo của mình nếu họ biết rằng có điều gì đó tương tự trong truyền thống Kitô giáo?*[280]

Viện phụ Keating đã mời một cựu đan sĩ Xitô, người sau đó đã trở thành một giảng viên Thiền Siêu Việt (*Transcendental Meditation*), đến để hướng dẫn hình thức "thiền mantra" tại đan viện. Thiền Siêu Việt, có nguồn gốc từ Ấn giáo, bao gồm việc lặp đi lặp lại một âm thanh hoặc một âm tiết "biến đổi" (*transformative mantra*), được thực hành trong khoảng 15 đến 20 phút, hai lần mỗi ngày, nhằm xoá bỏ các tư tưởng xao lạc.

"Cầu nguyện quy tâm" tuyên bố rằng nó có khả năng giúp một người tìm về trung tâm nội tâm của mình, và tại đó gặp gỡ được Thiên Chúa đang hiện diện trong chính bản thân. Đối với những ai đã từng học hỏi chính thức về các hình thức thiền định Phật giáo và Ấn giáo, thật dễ dàng nhận thấy những ý niệm được trình bày trong các tôn giáo phi-Kitô giáo này đã ảnh hưởng sâu sắc và thấm nhập vào hình thức "cầu nguyện" mới mẻ của Keating.

Trong phần dẫn nhập cho cuốn sách *Centering Prayer and Inner Awakening* (Cầu nguyện quy tâm và sự thức tỉnh nội tâm) của Cynthia Bourgeault, Keating cố gắng phân biệt phương pháp cầu nguyện quy tâm của mình với thiền Phật giáo bằng cách gợi ý rằng trong khi Phật giáo thực hành "chánh niệm" (*mindfulness*), thì thực hành của ông có thể được hiểu là "trọn tâm" (*heartfulness*). Thật trớ trêu thay, trong các ngôn ngữ Đông Á, "tâm" và "ý" là một—và trong thực hành cầu nguyện quy tâm của Keating, "trọn tâm" và "chánh niệm" của Phật giáo dường như lại hoàn toàn tương đồng.[281]

Theo các nhà phê bình, điều gây hoang mang nhất trong sự pha trộn sáng tạo giữa cầu nguyện Kitô giáo và thiền Phật-Hindu của Keating là việc ông kết hợp Kitô giáo với những thực hành tôn giáo vốn phủ nhận sự phân biệt giữa Thiên Chúa và con người. Cầu nguyện Kitô giáo là một cuộc gặp gỡ mang tính tương quan với Thiên Chúa; Thiên Chúa và con người không đồng nhất. Trong cầu nguyện Kitô giáo, người ta không tìm cách "tìm Thiên Chúa nơi nội tâm mình," mà là để hiệp thông—giao tiếp—với Thiên Chúa (Đấng Tạo Hóa), Đấng hoàn toàn khác biệt với con người (thọ tạo).

Trong một cuộc khảo luận dài về các thực hành trung tâm của Keating và khả năng không tương thích của chúng với cầu nguyện Kitô giáo, linh mục John Dreher gọi cầu nguyện trung tâm là "một hình thức thôi miên tự tạo," trong đó sử dụng *mantra* để khơi dậy một trạng thái tâm lý nhất định, mà theo Keating, sẽ giúp người ta chạm đến Thiên Chúa ngự trong nội tâm. Trái lại, Dreher trình bày một quan niệm phổ biến hơn về cầu nguyện Kitô giáo:

> *Việc Thiên Chúa ngự trong con người không có nghĩa là ta có thể chiếm hữu Người bằng các kỹ thuật. Cũng không có nghĩa là nơi thẳm sâu nhất của chúng ta, ta và Người là một. Trái lại, Thiên Chúa ngự trong ta nhờ ân sủng, và ân sủng ấy không hòa trộn bản tính nhân loại và thần linh. Ngược lại, ân sủng kiện toàn và trao ban sức mạnh cho những khả năng giới hạn của con người, để chúng ta có thể liên hệ với Người. Chúng ta không thể điều khiển việc Thiên Chúa ngự trong ta bằng các kỹ thuật tâm lý, cũng như chúng ta không thể điều khiển sự hiện hữu của chính mình.*[282]

Trước sự gia tăng xu hướng kết hợp các kỹ thuật tâm linh Đông phương vào Kitô giáo trong những năm 1970, linh mục Chính Thống giáo Archimandrite Sophrony đã bày tỏ nhận định về cách một số Kitô hữu đáp lại việc thực hành cầu nguyện trung tâm:

"Những bài tập này đã giúp nhiều người đạt tới một sự chiêm niệm siêu lý về hữu thể, trải nghiệm một tâm tình huyền nhiệm kính sợ, cảm nếm trạng thái lặng yên của tâm trí, khi trí tuệ vượt qua ranh giới của thời gian và không gian. Trong những trạng thái như thế, con người có thể cảm nhận sự an tĩnh của việc được tách biệt khỏi những hiện tượng luôn đổi thay của thế giới hữu hình, thậm chí có thể cảm nghiệm một phần nào vĩnh cửu. Nhưng Thiên Chúa của Chân Lý, Thiên Chúa Hằng Sống, không hiện diện trong tất cả những điều đó."[283]

## Phụng vụ, Huyền nhiệm và Lectio Divina

Nếu thiền Phật giáo không thể thay thế cầu nguyện Kitô giáo, và như nhiều người cho rằng, không nên kết hợp với cầu nguyện Kitô giáo, thì có thể đặt câu hỏi: những phương pháp cầu nguyện nào đã hiện diện sẵn trong truyền thống Kitô giáo mà người tín hữu có thể hướng đến? Truyền thống Công giáo, với hai nghìn năm lịch sử, đã thừa hưởng một kho tàng phong phú các hình thức cầu nguyện. Nói chung, Giáo hội Công giáo nhìn nhận nhiều hình thức cầu nguyện hướng về Thiên Chúa: cầu nguyện tâm trí, cầu nguyện bằng lời, các tư thế cầu nguyện, và cầu nguyện chiêm niệm.

Chắc chắn rằng *Lời nguyện Giêsu* được cổ võ như một phương thế thiêng liêng ích lợi cho cả tín hữu Đông phương lẫn Tây phương, và nhiều người Công giáo khẳng định rằng Thánh lễ hoặc Phụng vụ Thánh Thể là hình thức cầu nguyện cao cả và hữu ích nhất mà Kitô hữu có thể tham dự. Người Công giáo thường nhấn mạnh rằng nơi Bí tích Thánh Thể, tín hữu có thể hiệp thông với Thiên Chúa bằng cách rước Mình, Máu, Linh Hồn và Thần Tính thật sự của Đức Giêsu Kitô, Chúa chúng ta, trong việc rước lễ.

Giáo hội Công giáo cũng công nhận một hình thức cầu nguyện, hay thiền định Kitô giáo, được một số người kinh nghiệm gọi là "hiệp nhất huyền nhiệm," khi tâm hồn được chiếm hữu trọn vẹn bởi Thiên Chúa; người ta có thể gọi kinh nghiệm này là một "ngất trí," như trường hợp của thánh nữ Têrêsa thành Avila. Sự hiệp nhất huyền nhiệm ấy không đạt được qua kỹ thuật; đó là một hồng ân của Thiên Chúa, Đấng tự ý trao ban ân huệ này.

Thực hành *Lectio Divina* theo truyền thống Biển Đức, hay "đọc thiêng liêng," trong những năm gần đây ngày càng trở nên phổ biến nơi các tín hữu Công giáo; đây là một phương thế mạnh mẽ để tiếp cận Thiên Chúa qua Lời

của Người. Tại một hội nghị chuyên đề về "Thánh Kinh trong đời sống của Giáo hội," quy tụ hơn 400 chuyên gia Thánh Kinh tại Rôma vào năm 2005, Đức Giáo hoàng Bênêđictô XVI đã nhận định: "Nếu việc thực hành này được cổ võ một cách hữu hiệu, tôi xác tín rằng nó sẽ đem lại một mùa xuân thiêng liêng mới cho Giáo hội."[284] Nhiều Kitô hữu đặt câu hỏi: Làm sao có thể hiệp thông với Thiên Chúa một cách tốt đẹp hơn, nếu không phải là đọc và chiêm niệm Lời của Người?

Theo truyền thống, thực hành đọc thiêng liêng được quy cho thánh Biển Đức và Đức Giáo hoàng Grêgôriô Cả, và thường bao gồm bảy bước: *statio* (tư thế chuẩn bị), *lectio* (đọc), *meditatio* (suy niệm), *oratio* (cầu nguyện), *contemplatio* (chiêm niệm), *collatio* (chia sẻ), và *actio* (hành động). Trong bước đầu tiên là *statio*, người đọc được khuyến khích tìm một nơi yên tĩnh và thoải mái, có thể bao gồm các hình ảnh thánh, nến, hoặc hương trầm.

Người đọc bắt đầu bằng việc thở chậm rãi, đồng thời tập trung vào Thánh Danh của Chúa Giêsu, và không nghĩ đến điều gì khác; một khi tâm trí đã được tĩnh lặng thích hợp, người ấy vẽ dấu Thánh Giá trên đoạn Kinh Thánh, hôn vào nơi vừa làm dấu Thánh Giá, và bắt đầu đọc Lời Chúa với một tâm thế thong thả và cung kính. Sau khi

đọc xong đoạn văn, người đọc bước vào suy niệm—hình dung đoạn Kinh Thánh ấy, chiêm ngắm các mầu nhiệm thiêng liêng, và suy tư về các biểu tượng cũng như ý nghĩa ẩn tàng của nó. Thánh Thần đang nói gì qua đoạn văn này? Không cần bất kỳ sự bổ sung nào khác; không *mantra* nào, cũng không có ngồi thiền kiểu *zazen* nào có thể thêm điều gì vào Lời của Thiên Chúa hay giúp hiểu rõ hơn ý nghĩa của Lời ấy.

Thánh Biển Đức hiểu rằng thực hành suy niệm Thánh Kinh qua *Lectio Divina* là điều thiết yếu cho sự trưởng thành thiêng liêng của mỗi đan sĩ, và ngài đã quy định rõ ràng thời gian cũng như cách thức thực hành này trong Luật Dòng của mình. Thánh Gioan Kim Khẩu đã diễn tả một cách nghệ thuật tầm quan trọng của hình thức cầu nguyện và suy niệm Kitô giáo này khi ngài nói: "Để cảm nhận trọn vẹn hương vị của một loại thảo dược, cần phải nghiền nát nó giữa các ngón tay; cũng vậy với Kinh Thánh: càng trở nên thân quen với Lời Chúa, ta càng khám phá được các kho tàng ẩn giấu nơi đó và nhận lãnh sự phong phú khôn tả của Lời Người."

205. Quoted in Trainor, Buddhism, 176.

206. Berry, Buddhism, 69.

207. Trainor, Buddhism, 176.

208. Soothill, Lotus of the Wonderful Way, 212–213.

209. Daniel-Rops, What is the Bible?, 7.

210. Müller, Wisdom of the Buddha, 34.

211. New Catholic Encyclopedia, 969.

212. Council of Trent, "Ep. Fund,' C. V .

213. CCC, 105.

214. Ibid., 82.

215. Dei Verbum, 2.

216. Leo XIII, Providentissimus Deus, 1.

217. Quoted in CCC, 133.

218. Quoted in Jeffrey, Luke, 287.

219. Quoted in Suzuki, 12.

220. Welch, Practice of Chinese Buddhism, 156–57.

221. Taye, Enthronement, 26.

222. Robinson, Buddhist Religions, 58.

223. Quoted in Trainor, Buddhism, 50–51.

224. Boniface III, Unam Sanctam.

225. Quoted Rhodes, Visible Unity of the Catholic Church, vol. 1:24.

226. Tsomo, "Prolife, Prochoice: Buddhism and Reproductive Ethics."

227. Aronson, "Buddhist Practice," 67.

228. Quoted in Maurice Percheron, Buddha and Buddhism, 95.

229. Wallis, Dhammapada, 156.

230. Ratzinger, Pre-Conclave Homily.

231. Leo the Great, Sermo 21 in nat. Dom., 3: PL 54, 192C. Cited in CCC, 1691.

232. Bohr, Catholic Moral Tradition, 25.

233. Bhikkhu Bodhi, Alagaddupama Sutta, in The Middle Length Discourses of the Buddha, 227.

234. Bhikkhu Bodhi, Saleyyaka Sutta, in The Middle Length Discourses of the Buddha, 380.

235. Malalasekera, 1960: 267–268. Quoted in Peter A. Jackson, "Male Homosexuality and Transgenderism in the Thai Buddhist Tradition," http://www.enabling.org.

236. Quoted in Dynes and Donaldson, Asian Homosexuality, vii.

237. Quoted in Lattin, "Dalai Lama Speaks on Gay Sex."

238. Cabezon, Buddhism, Sexuality, and Gender, 210.

239. Aquinas, Summa Theologicae, I–II Q91 a2, corp.

240. Price, 50 Questions on the Natural Law.

241. Pius XI, Casti Connubii, 56.

242. John Paul II, "Message for the XXVII World Day of Peace."

243. See Harvey, Introduction to Buddhist Ethic, 311–320.

244. Ibid., 315.

245. Ibid., 351.

246. Dalai Lama, "The Dalai Lama," interview.

247. Ibid.

248. Moskowitz, The Haunting Fetus.

249. Surya Das, Awakening the Buddha Within, 216.

250. Karma Lekshe Tsomo, "Prolife, Prochoice."

251. Ibid.

252. Jefford, The Didache in Context, 356.

253. CCC, 2270.

254. Ibid., 2271.

255. Congregation for the Doctrine of Faith, "Instruction on Respect for Human Life in its Origin and the Dignity of Procreation," III.

256. Mother Teresa, Thom O'Connor Interview with Mother Teresa.

257. Mother Teresa, National Prayer Breakfast in Washington, D.C.

258. Ibid.

259. John Paul II, Evangelium Vitae, 58.

260. Kalama Sutta, quoted Thanissaro Bikkhu (Geoffrey Degraff) Handful of Leaves: Volume Three, 33.

261. Shantideva, Way of the Bodhisattva, 122–23.

262. Hsing Yun, Humanistic Buddhism, xviii–xix.

263. Ibid., xix.

264. See Buddhadasa Bhikkhu, Handbook for Mankind, especially pages 5–8.

265. Mikio Matsuoka, "Buddhist Concept of the Human Beingi," 51.

266. Ibid., 56.

267. Ibid., 57.

268. See Genesis 1:26–27.

269. Dolan, "Archbishop Dolan Defines Human Dignity as 'Primary Doctrine' of Church."

270. CCC, 1700.

271. Benedict XVI, Deus Caritas Est, 28.

272. John XXIII, Pacem in Terris, 146.

273. John Paul II, Sollicitudo Rei Socialis, 38.

274. Plato, The Works of Plato, 303.

275. See Pieper, Abuse of Language, Abuse of Power.

276. See Gregory, Traditions of Meditation, especially p. 19.

277. Dalai Lama, Stages of Meditation, 21.

278. Bielefeldt, Dogen' s Manuals of Zen Meditation, 3.

279. CCC, 435.

280. Keating, Intimacy with God 15. Also see Dreher, "The Danger of Centering Prayer," 14–16.

281. Keating, "Forward," in Cynthia Bourgeault, Centering Prayer and Inner Awakening, especially pp. 6–7.

282. Dreher, "The Danger of Centering Prayer."

283. Archimandrite Sophrony, His Life is Mine, 116.

284. "Pope Benedict XVI Promotes Biblical Meditation."

# KẾT LUẬN

## CHÂN LÝ VÀ ĐỐI THOẠI

Có một quan niệm cổ xưa của người Trung Hoa cho rằng "đối thoại là tạo dựng tình bằng hữu." Dù tình bạn quan trọng là thế, nhưng đó không phải là cách hiểu duy nhất về đối thoại trong tư tưởng Tây phương. Đối thoại cũng là cuộc truy tìm chân lý một cách cộng tác, và chừng nào chân lý còn bị tránh né nhân danh sự hòa hợp, thì khi ấy không thể có một cuộc đối thoại đích thực, bởi chỉ trong chân lý người ta mới có thể tìm thấy hòa bình chân chính.

Không thể phủ nhận rằng một trong những điểm mạnh rõ rệt nhất trong sứ vụ truyền giáo của Matteo Ricci tại Trung Hoa là nỗ lực không mệt mỏi của ngài trong việc tạo dựng tình bằng hữu với người dân Trung Quốc. Trong trước tác nổi tiếng *De amicitia*, tức *Về Tình Bạn*, Ricci đã viết: "Nếu chúng ta biết được giá trị của tình bạn, thì mỗi lần ra ngoài gặp gỡ mọi người, chúng ta sẽ không trở về nhà mà không tìm cách kết thêm một người bạn mới."[285] Chỉ cần đọc lướt qua các ghi chép nhật ký riêng tư của Ricci cũng có thể nhận thấy rằng, tuy tình bạn rất quan

trọng với Ricci, nhưng không gì quan trọng đối với ngài hơn sứ mạng giành lấy các linh hồn cho Đức Giêsu Kitô. Lời nhận định của Lý Thiết Cương (Li Tiangang) rằng: "Trong khoảng một trăm năm trở lại đây, ít nhà truyền giáo nước ngoài nào nhận ra rằng việc 'kết bạn' ở Trung Quốc quan trọng hơn là 'rao giảng Tin Mừng,'" thể hiện một sự hiểu sai về lý do vì sao các nhà truyền giáo Kitô giáo rời bỏ quê hương của mình—bởi họ xác tín rằng không có gì quan trọng hơn việc rao giảng Tin Mừng.

Theo Matteo Ricci, những thành quả lớn nhất của ngài không phải là các tình bạn đã xây dựng, mà là những cuộc hoán cải; bởi theo quan điểm của ngài, còn món quà nào tốt đẹp hơn mà ngài có thể trao tặng cho những người bạn Trung Hoa của mình, nếu không phải là tình bạn với Thiên Chúa?

Nếu đôi khi những phát biểu trong cuốn sách này có vẻ mang tính "tranh biện," thì đó không phải vì tôi muốn tạo ra sự đối kháng, hoặc muốn hạ thấp những điều tốt đẹp và cao quý trong Phật giáo, nhưng là vì tôi muốn hướng đến sự sáng tỏ đầy tôn trọng, bởi sự trung thực chính là nền tảng lâu bền duy nhất cho tiến bộ—và cả cho tình bằng hữu nữa. Tại đây, tôi cũng muốn kêu gọi tất cả những ai thuộc các truyền thống tôn giáo khác nhau

hãy cùng nhau công nhận cam kết chung của chúng ta đối với lòng nhân ái, bác ái và sự cộng tác; bởi lẽ tranh cãi và xung đột chẳng đưa chúng ta đi đến đâu—như chúng ta đã từng chứng kiến qua hai cuộc Thế chiến và biến cố ngày 11 tháng 9 năm 2001.

Vào giữa thế kỷ trước, triết gia người Ấn Độ Radhakrishnan đã bắt đầu viết về xu thế toàn cầu hóa ngày càng gia tăng trên hành tinh của chúng ta: "Lần đầu tiên trong lịch sử hành tinh này, các cư dân của nó đã trở thành một tổng thể duy nhất, trong đó từng phần đều bị ảnh hưởng bởi vận mệnh của tất cả những phần còn lại," ông viết, và than thở thêm:

> *Thế nhưng, ý thức rằng nhân loại phải trở thành một cộng đồng thì vẫn chỉ là một khát vọng mơ hồ, một ước vọng thoáng qua, chứ chưa được chấp nhận như một lý tưởng có ý thức hay một đòi hỏi thực tiễn cấp bách thúc đẩy chúng ta cảm nhận phẩm giá của một công dân toàn cầu và tiếng gọi của một nghĩa vụ chung.*[287]

Nói cách khác, lời kêu gọi của Ricci về tình bằng hữu vượt qua mọi khác biệt tôn giáo vẫn chưa hoàn toàn được lắng nghe, bởi các bám víu xưa cũ và cứng cỏi vào chủ nghĩa quốc gia, sự thống trị văn hóa, quyền lực thực dân và tinh thần khuất phục vẫn còn ăn sâu trong lòng nhân loại. Nếu chúng ta cùng nhau truy tìm chân lý, thì

trong tiến trình đó, chúng ta sẽ trở nên những người bạn tốt hơn—và điều quan trọng hơn cả là, có lẽ chúng ta sẽ tìm thấy điều mà chúng ta đang kiếm tìm.

Trong cuốn sách mang tựa đề đầy khơi gợi, *Một Nước Mỹ Tôn Giáo Mới: Làm thế nào một "quốc gia Kitô giáo" đã trở thành quốc gia đa tôn giáo nhất thế giới*, Diana Eck đã chứng minh một cách thuyết phục rằng nước Mỹ, kể từ sau Đạo luật Nhập cư và Nhập tịch năm 1965, đã trở thành nơi quy tụ tôn giáo đa dạng nhất trên trái đất.[288] James Fredericks đã nói rất đúng rằng: "Tiếp xúc không phải là cộng đồng," và chúng ta đang sống trong một thời đại đòi hỏi cộng đồng hơn bao giờ hết.[289] Nhiều người đã đưa ra lập luận đầy sức thuyết phục rằng chính các quốc gia thế tục, chứ không phải các nhóm tôn giáo, mới là tác nhân gây ra phần lớn căng thẳng và bạo lực trên thế giới hiện nay—và đó chính là lý do vì sao các nhóm tôn giáo cần phải trở thành những cộng tác viên hòa bình, những tấm gương sống động của cộng đồng, có khả năng đối đầu với các quốc gia thế tục vốn, nếu không được soi dẫn bởi tôn giáo, sẽ buộc phải tự tạo ra những cấu trúc đạo đức và luân lý riêng của mình.

Khi một người chống Do Thái ném đá vào cửa sổ của một cửa hàng ở Bozeman, bang Montana, nơi trưng bày một

đèn menorah, các lãnh đạo Kitô giáo địa phương đã kêu gọi tất cả các Kitô hữu trưng bày menorah trong cửa sổ nhà mình. Việc ấy đã trở thành một minh chứng cảm động cho tình liên đới tôn giáo của cả thành phố, nhằm đối đầu với hận thù. Và tại sao các Kitô hữu lại không thể tôn kính các truyền thống của Do Thái giáo? Chẳng phải Chúa Giêsu là một người Do Thái sao?

Tuy nhiên, liệu sự liên đới có phải là mục tiêu sau cùng của "đối thoại liên tôn" không? Tôi tin rằng không phải; mục tiêu sau cùng của đối thoại liên tôn là việc khám phá ra chân lý. Sự liên đới là hệ quả của cam kết tôn giáo chung của chúng ta đối với bác ái và thiện ích chung của nhân loại, chứ không phải chỉ đơn thuần đến từ đối thoại tôn giáo. Ngay cả tu sĩ Dòng Tên Karl Rahner, người thường được coi là thần học gia tiêu biểu cho những ai cổ vũ một thời đại liên tôn mới mang sắc thái "đồng nhất," cũng đã sáng suốt thừa nhận rằng đức tin Kitô giáo đặt ra một vấn đề đặc thù đối với các quan niệm hiện đại về "chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo." Ngài lưu ý rằng một thứ chủ nghĩa đa nguyên tôn giáo như vậy:

> *là một mối đe dọa lớn hơn và là lý do gây xáo trộn lớn hơn đối với Kitô giáo hơn bất kỳ tôn giáo nào khác. Bởi không một tôn giáo nào khác—ngay cả Hồi giáo—duy trì một cách tuyệt đối rằng chính mình là tôn giáo đích thực, là mặc*

> *khải duy nhất và hợp lệ của Thiên Chúa hằng sống, như Kitô giáo tuyên bố. Thực tế của tính đa nguyên tôn giáo... vì thế, là điều gây vấp phạm lớn nhất và là nỗi khó chịu sâu sắc nhất đối với Kitô giáo.*[290]

Với cái nhìn sắc sảo ấy, mối tương quan của Giáo hội với các tôn giáo không phải Kitô giáo và với các Kitô hữu không phải Công giáo, thực tế đã từng trải qua những thời điểm căng thẳng; tuy nhiên, cách hành xử của con người trong những thời điểm bất đồng không làm thay đổi đâu là chân lý. Khi Đức Giêsu nói: "Ta là đường, là sự thật và là sự sống," thì Người tiếp lời: "Không ai đến được với Cha mà không qua Thầy" (Ga 14,6).

Dù trong đối thoại với các tôn giáo khác hay trong đối thoại giữa các Kitô hữu, lời khẳng định về chính mình của Đức Kitô không thể bị gạt sang một bên hay tương đối hóa mà không xúc phạm đến Thiên Chúa. Mặt khác, Kinh Thánh cũng có những minh chứng cho thấy Thiên Chúa trân trọng những người không thuộc Kitô giáo nhưng có tấm lòng ngay chính. Trong sách Công vụ Tông đồ, ta thấy Thánh Phêrô nói về những người thuộc các tín ngưỡng khác: "Quả thật, tôi nhận thấy rằng Thiên Chúa không thiên vị ai, nhưng hễ ai kính sợ Thiên Chúa và ăn ngay ở lành thì đều được Người tiếp nhận, bất cứ họ thuộc dân tộc nào" (Cv 10,34–35). Sau chuyến viếng

thăm Ấn Độ năm 1986, Đức Thánh Giáo hoàng Gioan Phaolô II đã ban hành thông điệp *Dominum et vivificantem* (Chúa là Đấng Ban Sự Sống), trong đó ngài công nhận rằng Chúa Thánh Thần là "nguồn gốc sâu xa của những vấn nạn hiện sinh và tôn giáo nơi con người."[291] Ngài viết rằng: "Chúa Thánh Thần ban cho mọi người khả thể được hiệp thông, theo cách mà chỉ Thiên Chúa biết, với Mầu nhiệm Vượt Qua."[292] Nói cách khác, việc truy tìm tâm linh, nếu là chân thành, thì sẽ, với sự hướng dẫn của Chúa Thánh Thần, hướng về Thiên Chúa, và mở ra "khả thể" được hiệp thông với Đức Kitô.

Hồng y Jean Daniélou, SJ, có lẽ là người diễn tả rõ ràng nhất lập trường của Công giáo đối với các tôn giáo không phải Kitô giáo trong tác phẩm *Ơn cứu độ cho muôn dân* (*The Salvation of the Nations*):

> *Sự khác biệt thiết yếu giữa Công giáo và tất cả các tôn giáo khác là: các tôn giáo khác xuất phát từ con người. Chúng là những nỗ lực cảm động và thường rất cao đẹp, vươn lên thật cao trong hành trình tìm kiếm Thiên Chúa. Nhưng trong Công giáo, lại có một chuyển động ngược lại: đó là sự hạ mình của Thiên Chúa đến với thế gian, để thông ban sự sống của Ngài cho thế gian.*[293]

Dù Công giáo có thể đánh giá cao các tôn giáo khác, Giáo hội vẫn kêu gọi họ đạt đến sự viên mãn sau cùng nơi Đức Giêsu Kitô.

Một cuộc đối thoại chân thành giữa người Công giáo và người Phật giáo đòi hỏi cả hai phía phải nhìn nhận những điểm bất đồng mà đôi khi rất khó vượt qua—chẳng hạn như khác biệt tưởng chừng không thể dung hòa trong quan điểm giữa Kitô hữu và Phật tử về bản tính của thực tại, hay những gì được con người nhận thức là hiện hữu. Phật giáo, đặc biệt là Phật giáo Theravāda, phủ nhận thực tại của bản thể; nói đúng hơn, phần lớn Phật tử chủ trương rằng sự vật không hiện hữu cũng không không hiện hữu, bởi không có gì "ở đó" để có thể xác định là "có" hay "không." Đây là một điểm tham chiếu cực kỳ quan trọng trong đối thoại giữa Kitô giáo và Phật giáo, bởi Kitô giáo khẳng định mạnh mẽ về sự hiện hữu của bản thể (substance), vì Thiên Chúa đã tạo dựng mọi sự quanh ta.

Vay mượn rất nhiều từ các triết gia Hy Lạp tiền Kitô giáo, Kitô giáo sử dụng thuật ngữ *ousia*, đôi khi được hiểu là "yếu tính," như là nền tảng cho mọi suy tư triết học và thần học. Đối với Kitô hữu, việc các sự vật thực sự hiện hữu, và việc chúng ta có thể hiểu biết và bàn

luận về chúng, là một tiền đề tiên khởi mà mọi suy tư khác phải dựa vào. Nói cách khác, nếu Phật tử khẳng định rằng không có cái gọi là *ousia*, thì đối thoại gần như đã rơi vào bế tắc.

Tình trạng này gợi nhớ đến thời Trung cổ ở Trung Quốc, khi các hoàng đế triệu tập các cuộc tranh luận giữa các nhà Phật học và các học giả Nho giáo trước hoàng triều. Các nhà Phật học thường khởi đầu với lời phàn nàn rằng người Nho giáo bị mê lầm bởi lòng tin cho rằng có những sự vật để mà bàn luận. Đáp lại, các học giả Nho giáo mỉa mai: Vì Phật tử đã chọn cách làm ngơ trước thực tại, nên họ không thể phát biểu một cách có thẩm quyền về thực tại. Đây là hai thế giới quan hoàn toàn khác nhau, và ít ra là tại Trung Hoa, chúng chưa bao giờ có thể tìm được tiếng nói chung.

## Đôi Lời Gửi Các Nhà Thần Học

Liên quan đến Kitô giáo và các tôn giáo khác, chẳng hạn như Phật giáo, tôi muốn góp tiếng nói của mình vào cuộc đối thoại đang diễn ra giữa các nhà thần học. Độc giả sẽ nhận thấy rằng tôi đã đọc và trích dẫn từ một số lượng lớn các tư tưởng gia Kitô giáo và Phật giáo, nhiều người trong số đó tự nhận là các nhà thần học Công giáo. Một

số nhà thần học ấy, nếu đã đọc cuốn sách này, có lẽ giờ đây sẽ nhận ra lập trường thần học của tôi là có phần "trung cổ," hoặc thậm chí "gây phương hại" cho những nỗ lực thần học gần đây nhằm kiến tạo một nền thần học mới, "cởi mở" hoặc "tiến bộ" hơn về các tôn giáo; họ có thể cho rằng tôi đã đẩy hiểu biết của Kitô giáo về các tôn giáo như Phật giáo trở lại một thời kỳ "ít bao dung" hơn. Đáp lại các nhà thần học ấy, tôi chỉ có thể nói rằng tôi không làm gì khác ngoài việc trung thành với niềm tin và giáo lý Kitô giáo Công giáo, vốn chính là sự trung thành với những gì Chúa Giêsu Kitô đã dạy. Mục tiêu không phải là xác định người Công giáo như là "kẻ thù" của Phật giáo hay bất kỳ tôn giáo nào khác; mục tiêu là xác định, và có thể là bảo vệ, đức tin Công giáo khi so sánh với Phật giáo, bởi vì như Chúa Giêsu đã nói: "Nếu anh em ở lại trong lời của Thầy, thì anh em thật là môn đệ của Thầy. Anh em sẽ biết sự thật, và sự thật sẽ giải thoát anh em" (Ga 8,31–32). Công giáo khẳng định rằng sự giải thoát đích thực không đến từ niết bàn, mà từ đức tin vào Chúa Giêsu Kitô và việc trở nên thành viên của Hội Thánh Kitô giáo.

Tôi đã thường xuyên trích dẫn cha James Fredericks, một nhà thần học tại Đại học Loyola Marymount thuộc Dòng Tên ở Los Angeles, người mà tôi thường nhận thấy

có những so sánh sâu sắc và cẩn trọng giữa Phật giáo và Kitô giáo, dù tôi cũng thường bất đồng với ngài. Trong chương sách "Giáo hội Công giáo và Các Tôn giáo Khác," Fredericks trình bày một số quan điểm thần học khác nhau đối với các tôn giáo phi Kitô giáo, những quan điểm được nêu bởi, chẳng hạn, Jean Daniélou, SJ, Karl Rahner, SJ, và lập trường đa nguyên cực đoan của John Hick; và trong số đó, tôi đồng thuận nhiều nhất với Daniélou.

Quan điểm của Daniélou về các tôn giáo ngoài Kitô giáo như Phật giáo cho rằng các tôn giáo ấy "tìm thấy sự hoàn tất tối hậu nơi Đức Kitô"; các tôn giáo ấy "khởi đi từ con người," và vươn lên, có lẽ ngay cả khi không ý thức, để tìm kiếm Thiên Chúa, trong khi Công giáo thì khởi đi từ Thiên Chúa, Đấng đã hạ mình "đến với thế gian" và thiết lập Hội Thánh của Ngài.[294] Rahner, ngược lại, vượt xa khỏi gợi ý của Daniélou rằng các tôn giáo phi Kitô giáo là những biểu hiện tự nhiên của khát vọng tâm linh nơi con người; thay vào đó, với ông, các tôn giáo này vận hành như những con đường độc lập để lãnh nhận ân sủng của Thiên Chúa; Kitô giáo không nhất thiết phải tham dự vào phương trình ấy. Trong một bước ngoặt cấp tiến hơn và xa rời giáo huấn của Chúa Giêsu, Hick hình dung một quan niệm đa nguyên về niềm tin tôn giáo. Nói cách đơn giản, quan niệm đa nguyên của Hick

bác bỏ khẳng định Kitô giáo rằng Chúa Giêsu Kitô là con đường duy nhất dẫn đến ơn cứu độ. Quan điểm đa nguyên ấy cho rằng, như James Fredericks diễn giải, "mọi tôn giáo đều có giá trị như nhau, là những con đường riêng biệt đưa tới ơn cứu độ. Đức Kitô chỉ là một trong nhiều con đường ấy."[295] Câu hỏi rõ ràng đặt ra ở đây là: làm thế nào Chúa Giêsu, Đấng nói rằng Ngài là con đường duy nhất dẫn tới ơn cứu độ, lại có thể chỉ là một trong nhiều con đường ngang hàng khác? Nếu chấp nhận lập luận đa nguyên này, thì Chúa Giêsu Kitô sẽ trở thành một nhân vật nói dối, điều ấy sẽ khiến Ngài trở thành một "con đường cứu độ" đầy khả nghi.

Nền thần học về các tôn giáo khác của Hồng y Jean Daniélou đã có ảnh hưởng lớn tại Công đồng Vaticanô II chính vì nó mở ra một cách thế để nhìn nhận những truyền thống tôn giáo như Phật giáo, vốn "phản chiếu một tia sáng của Chân Lý," Chân Lý chính là Chúa Giêsu Kitô, mà không làm tổn hại đến những chân lý vĩnh cửu của đức tin Kitô giáo. Các nhà thần học như James Fredericks đã bác bỏ quan điểm của Daniélou vì cho rằng đó là một nền thần học Kitô giáo lỗi thời, nhưng tôi cho rằng đó mới chính là nền thần học Kitô giáo chân chính nhất. Fredericks lập luận rằng các quan điểm thần học khẳng định Chúa Giêsu Kitô là con đường đích thực duy

nhất đến ơn cứu độ "gây ra hiệu ứng không mong muốn là cắt đứt người Kitô hữu khỏi sức mạnh biến đổi của các truyền thống tôn giáo khác và những giáo huấn xa lạ của chúng."[296] Ngài tiếp tục khiển trách lập trường của Công đồng Vaticanô II cho rằng các tôn giáo khác chỉ tìm thấy sự viên mãn nơi Chúa Thánh Thần, và đề nghị thay vào đó rằng "người Kitô hữu nên mong đợi sẽ tìm thấy ẩn giấu trong các truyền thống tôn giáo khác chính ân sủng cứu độ mà họ vốn đã tìm thấy nơi cộng đoàn của mình."[297]

Vẫn có một số nhà thần học bám víu vào cụm từ: "Sai lầm có quyền của nó," một quan niệm đã bị các Nghị phụ Công đồng bác bỏ khi thảo luận về những hiểu biết thần học được trình bày trong *Nostra Aetate*. Sự đồng thuận của Hội Thánh về cụm từ này có thể được tóm tắt đơn giản như sau: đúng = đúng; sai = sai; vậy thì, sai ≠ đúng. Một người có thể có tự do lựa chọn sai lầm, nhưng bản thân sai lầm thì không có quyền, bởi lẽ sai lầm không phải, nói cách khác, là điều đúng. Đức tin Công giáo có thể chứa đựng mầu nhiệm thần học, nhưng ngay cả mầu nhiệm cũng cần được đối chiếu với lý trí. Và khi các nhà thần học loại bỏ lý trí để hình thành những mô thức thần học mới nhằm kiến tạo "tình liên đới liên tôn," thì họ đang rơi vào thuyết tương đối, một

sự xuyên tạc chân lý và là điều không thể bảo vệ được về mặt triết học.

Một ví dụ: Trong phê phán của mình đối với thần học Công giáo truyền thống về các tôn giáo phi Kitô giáo, mà ông gọi là "thần học hoàn tất," James Fredericks bác bỏ quan điểm Công giáo rằng "lòng từ bi của Phật giáo... [thực ra là] một dấu chỉ của Chúa Thánh Thần bởi vì nó tương đồng với đức ái Kitô giáo."[298] Thay vào đó, Fredericks đề nghị rằng các Kitô hữu nên nghiêm túc đón nhận lời mời gọi của Phật giáo, rằng: "hãy từ bỏ niềm tin vào Thiên Chúa như một vướng mắc vô ích không dẫn đến sự giải thoát khỏi đau khổ," bởi, rốt cuộc thì, "Sai lầm có quyền của nó."[299] Những thách đố kiểu Phật giáo đối với niềm tin Kitô giáo như vậy, Fredericks tiếp tục, là cơ hội để "làm phong phú bản thân."[300] Hội Thánh không đồng ý với điều đó và gọi những lập trường như thế là Thuyết Tương Đối.

Trong buổi triều yết chung ngày 17 tháng Mười năm 2012, Đức Giáo hoàng Bênêđictô XVI đã nhắc nhở các tín hữu về những nguy cơ của những quan điểm trí thức như vậy:

> *Trái lại, thuyết tương đối dẫn tới sự thiếu điểm quy chiếu, sự nghi kỵ và thay đổi thất thường làm tan rã các mối quan hệ nhân sinh, trong khi cuộc sống bị sống như những thử nghiệm ngắn ngủi mà không có việc nhận lãnh trách nhiệm. Nếu chủ nghĩa cá nhân và thuyết tương đối dường như đang thống trị tâm trí của nhiều người đồng thời với chúng ta, thì cũng không thể nói rằng các tín hữu hoàn toàn miễn nhiễm với những nguy cơ này, những nguy cơ mà chúng ta đang phải đối mặt trong việc truyền đạt đức tin.*[301]

Người Kitô hữu thừa nhận, như Đức Giáo hoàng Bênêđictô XVI đã nói, rằng "mầu nhiệm của Thiên Chúa luôn vượt trên khả năng hiểu biết và lý trí của chúng ta," nhưng khác với những truyền thống khác, chẳng hạn như Phật giáo, trong Kitô giáo "qua mặc khải của Người, Thiên Chúa thực sự thông truyền chính mình cho chúng ta, kể về chính mình và tự hiến mình cho con người."[302] Chúng ta không đơn độc mò mẫm đi tìm chân lý; Thiên Chúa đã tự mạc khải cho nhân loại qua Lời của Người và trong Hội Thánh của Người. Như Thánh Phaolô đã viết: "Tôi đã loan báo Tin Mừng cho anh em, Tin Mừng mà anh em đã lãnh nhận, đã đứng vững, và nhờ đó anh em được cứu độ, nếu anh em giữ vững điều tôi đã rao giảng, bằng không thì anh em đã tin một cách vô ích" (1 Cr 15,2).

## Phật Giáo, Thiên Chúa và Dòng Nước Chân Lý

Không lâu trước khi Đức Thánh Cha Gioan Phaolô II viếng thăm Nhà thờ Thánh Patrick vào năm 1979, khi Đức Đạt Lai Lạt Ma được đón tiếp tại đó, một đức ông trong hàng đón tiếp đã kể lại cuộc gặp ngắn ngủi của ngài với vị lãnh đạo Phật giáo. Đức Đạt Lai Lạt Ma tiến đến và hỏi ngài một cách rất trực tiếp: "Thưa cha, cha có biết sự khác biệt giữa cha và tôi là gì không?" "Không, thưa Đức Thánh Sư," Đức Thánh Cha đáp. "Cha tin vào một Thiên Chúa vị nhân," Đức Đạt Lai Lạt Ma nói, "còn tôi thì không." Trong cuộc đối thoại ngắn ngủi này, Đức Đạt Lai Lạt Ma đã nói sự thật; vượt lên trên những ngôn từ cao đẹp về hoà bình, lòng từ bi và tình liên đới tôn giáo, vẫn còn đó một sự khác biệt đích thực giữa Chúa Giêsu và Đức Phật: Chúa Giêsu là Thiên Chúa; Đức Phật thì không.

Bất chấp những khác biệt ấy và cả những áp lực xã hội đang kêu gọi chấp nhận "mọi chân lý là như nhau," tôi vẫn xác tín rằng người Phật tử và Kitô hữu có thể, và phải, trở thành bạn bè, những người bạn hiểu nhau hơn mà không làm tổn thương chân lý. Tuy vậy, là Kitô hữu, chúng ta tiếp tục ghi nhớ một điều trong Kinh Lạy Cha: "Xin cho ý Cha thể hiện dưới đất cũng như trên trời," và chúng ta vẫn vâng phục những giáo huấn của Đức Kitô, Đấng đã nói: "Anh em là bạn hữu của Thầy nếu anh em

thực hiện những điều Thầy truyền dạy" (Ga 15,14). Sự kiện Thiên Chúa đã trở thành người phàm, đã giang tay về phía chúng ta, và đã chịu đau khổ vì chúng ta luôn hiện diện trong tâm trí chúng ta; và ân huệ của Thiên Chúa được ban cho mọi người. Trong cơn thống khổ tại Vườn Giếtsêmani, Chúa Giêsu đã biểu lộ sự giải thoát đích thực, đó là sự phó mình cho Thiên Chúa vị nhân, Đấng đang chờ được nhận biết trọn vẹn bởi những ai chưa tin vào Người. Trong cơn hấp hối ấy, Chúa Giêsu thưa với Chúa Cha: "Xin đừng theo ý Con, một theo ý Cha"; đó, theo đức tin Kitô giáo, chính là sự tự do đích thực (Mt 26,39). Và như Đức Hồng y Joseph Ratzinger đã nói trong bài giảng ngày 18 tháng Tư năm 2005, ngay trước khi ngài được bầu làm Giáo hoàng: "Thật vậy, tình yêu và tình bạn của Thiên Chúa được ban cho chúng ta là để chúng ta cũng có thể chia sẻ điều ấy với người khác."[303]

Một lời kết dành cho những Kitô hữu cảm thấy nản lòng trước sự thất bại rõ ràng trong cuộc đối thoại với Phật tử; chúng ta phải ghi nhớ rằng chứng tá Kitô giáo thường lớn lên chậm rãi từ những hạt giống được gieo trồng. C. S. Lewis, bản thân là một người trở lại đạo, từng nói rằng: "Người đàn ông đã từng tranh luận và thắng bạn, có khi sau nhiều năm lại chính là người đã

bị ảnh hưởng bởi điều bạn đã nói."[304] Và điều này đưa chúng ta đến một lời khác mà C. S. Lewis đã viết, hay đúng hơn là điều mà Aslan đã nói. Trong cuốn *Chiếc Ghế Bạc* (*The Silver Chair*), một phần trong bộ *Biên Niên Sử Narnia* (*The Chronicles of Narnia*) được viết một cách tuyệt đẹp, có một đoạn kể về Jill Pole, một cô bé người Anh bất ngờ lạc đến xứ sở của Aslan. Sau khi tỉnh dậy ở nơi lạ lẫm ấy, cô bé cảm thấy rất khát nước, và đã lần theo tiếng nước chảy để "tới một bãi cỏ trống và thấy dòng suối, trong như pha lê, chảy qua thảm cỏ cách đó không xa." Nhưng Jill quá sợ hãi để đến gần dòng suối, mặc dù cơn khát đang lớn dần, bởi vì "ngay bên dòng suối là một con sư tử đang nằm." "Nếu con khát, con có thể uống," sư tử nói. Rồi lại nói, "Nếu con khát, hãy đến và uống." Jill, run sợ, vẫn không dám lại gần. "Con sắp chết khát mất," Jill nói. "Vậy thì uống đi," sư tử nói. "Con không dám lại uống," Jill đáp. "Vậy thì con sẽ chết khát," sư tử nói.

Nhưng Jill vẫn không chịu bước đến gần dòng nước. "Con nghĩ con phải đi tìm một dòng suối khác thôi." Và sư tử trả lời: "Không có dòng suối nào khác cả."[305]

# PHỤ LỤC

## SO SÁNH KINH TIN KÍNH

Đáp lại những nỗ lực định nghĩa Kitô giáo và Phật giáo như "hai con đường dẫn đến cùng một đích," tôi xin trình bày tại đây một bản so sánh hai tôn giáo dựa trên Kinh Tin Kính Nicêa của Kitô giáo. Những giải thích đầy đủ hơn về các dị biệt này đã được trình bày trong phần chính của quyển sách, nhưng phần tóm lược ngắn gọn này sẽ giúp làm nổi bật những khác biệt thiết yếu giữa "con đường" của Kitô giáo và của Phật giáo. Người đọc sẽ dễ dàng nhận ra rằng điểm trọng tâm phân biệt Kitô giáo với Phật giáo chính là niềm tin không đổi của Kitô hữu vào Thiên Chúa, Đấng là Đấng Tạo Hóa và Cứu Chuộc toàn thể nhân loại. Gần như mọi khác biệt trong Kinh Tin Kính giữa Kitô giáo và Phật giáo đều liên hệ cách nào đó đến niềm tin này.

### Tôi tin kính một Thiên Chúa là Cha toàn năng...

Đối với Phật giáo, không có "tôi" hay bản ngã để mà tin vào, cũng như không có "Thiên Chúa" để mà tin.

**... Đấng tạo thành trời đất, muôn vật hữu hình và vô hình.**

Phật giáo không chấp nhận sự hiện hữu của một Đấng Tạo Hóa hay một công trình sáng tạo; và cũng bác bỏ những lưỡng nguyên như "trời" và "đất"; cuối cùng, những gì "hữu hình và vô hình" được xem là ảo tưởng.

**Tôi tin kính một Chúa Giêsu Kitô, Con Một Thiên Chúa...**

Niềm tin vào một "Thiên Chúa" bên ngoài không phải là điều cốt yếu trong Phật giáo, và Đức Giêsu Kitô, theo quan điểm của nhiều Phật tử, được xem như một bậc đạo sư thánh thiện.

**... bởi Chúa Cha mà sinh ra trước muôn đời: Người là Thiên Chúa bởi Thiên Chúa, Ánh Sáng bởi Ánh Sáng, Thiên Chúa thật bởi Thiên Chúa thật, được sinh ra mà không phải được tạo thành, đồng bản thể với Chúa Cha...**

Phật giáo không có khái niệm về đồng bản thể hay Ba Ngôi; bởi lẽ phần lớn Phật tử bác bỏ niềm tin vào Thiên Chúa như là một chướng ngại cho niết-bàn, nên định nghĩa Ba Ngôi của Kitô giáo là điều không khả thi.

**Nhờ Người mà muôn vật được tạo thành.**

Một lần nữa, từ quan điểm Phật giáo, khái niệm sáng tạo bị bác bỏ, và được thay thế bằng quan niệm về sự luân hồi vô thủy vô chung. Theo Phật giáo, không có sự khởi đầu của tạo dựng, nhưng vũ trụ luôn hiện hữu.

**Vì loài người chúng ta và để cứu độ chúng ta, Người đã từ trời xuống thế...**

Khái niệm "cứu độ" trong Phật giáo rất khác với Kitô giáo; ý niệm cứu độ của Phật giáo là niết-bàn, tức là sự dập tắt bản ngã và giải thoát khỏi vòng luân hồi.

**Bởi phép Đức Chúa Thánh Thần, Người đã nhập thể trong lòng Trinh Nữ Maria và đã làm người.**

Những khái niệm này hoàn toàn là của Kitô giáo và không có đối chiếu nào trong Phật giáo; tuy có thể có vài điểm tương đồng giữa việc Đức Maria đồng trinh sinh hạ Đức Giêsu và huyền thoại về sự đản sinh của Đức Phật, nhưng quan niệm Kitô giáo về Mầu nhiệm Nhập thể hoàn toàn không có trong niềm tin Phật giáo.

**Người chịu đóng đinh vào thập giá vì chúng ta, thời Phongxiô Philatô; Người chịu khổ hình và mai táng.**

Khổ nạn mang tính cứu chuộc là điều không có trong Phật giáo; Phật giáo tin rằng sự chết chỉ dẫn đến tái sinh hoặc đạt đến moksha (giải thoát khỏi luân hồi) ở kiếp sau. Vì không có Thiên Chúa tạo dựng trong Phật giáo, nên cũng không có ai để gánh lấy tội lỗi.

**Ngày thứ ba Người sống lại như lời Thánh Kinh.**

Phật giáo không công nhận Kinh Thánh Kitô giáo là "mặc khải từ Thiên Chúa," do đó lời tiên tri và sự hoàn tất trong các kinh điển không phải của Phật giáo không liên quan gì đến mục tiêu giải thoát khỏi khổ đau của họ.

**Người lên trời, ngự bên hữu Chúa Cha.**

Nhiều Phật tử cho rằng việc Chúa Giêsu lên trời là một phần của trí tưởng tượng Kitô giáo, và do đó không tiếp nhận niềm tin Kitô giáo vào Chúa Cha và Con cùng thần tính.

**Người sẽ lại đến trong vinh quang để phán xét kẻ sống và kẻ chết; Nước Người sẽ không bao giờ cùng.**

Một số nhánh Phật giáo có thể nói đến các chúng sinh bị phán xét, nhưng cả người bị xét xử lẫn các "vị" phán

xét – vốn không phải là Thiên Chúa – đều còn chịu tái sinh và chịu phán xét tiếp theo. Vì không có Thiên Chúa theo quan điểm Phật giáo, nên cũng không có "Nước Thiên Chúa." Cuối cùng, giáo lý về vô thường của Phật giáo diễn giải thực tại sinh tồn và tận cùng theo một cách rất khác.

**Tôi tin kính Đức Chúa Thánh Thần, là Thiên Chúa và là Đấng ban sự sống, Người bởi ĐỨC Chúa Cha và Đức Chúa Con mà ra...**

Thần học Ba Ngôi là điều gây trở ngại cho Phật tử vì Phật giáo không có thần học; bởi lẽ thần học là nghiên cứu (-học) về Thiên Chúa (Thần-), điều vốn không liên quan đến Phật giáo – một tôn giáo không xem sự hiện hữu của một Thiên Chúa sáng tạo là điều cốt yếu.

**Người cùng được phụng thờ và tôn vinh với Đức Chúa Cha và Đức Chúa Con...**

Vì không có khái niệm về Chúa Thánh Thần theo nghĩa Kitô giáo, Phật giáo không thể "phụng thờ và tôn vinh" Đấng mà họ không tin là hiện hữu.

**Người đã dùng các ngôn sứ mà phán dạy.**

Phật giáo không nhìn nhận các "ngôn sứ" Cựu Ước, cũng như không nhìn nhận sự hiện diện của một Thiên Chúa có thể "phán dạy" qua họ.

**Tôi tin Hội Thánh duy nhất, thánh thiện, công giáo và tông truyền.**

Trong khi người Công giáo tuyên xưng "Hội Thánh duy nhất, thánh thiện, công giáo và tông truyền," được thiết lập bởi Đức Giêsu Kitô là Thiên Chúa, thì người Phật tử tự nhiên không tuyên xưng điều ấy, vì họ không tin vào Thiên Chúa. Trái lại, Phật tử cam kết gắn bó với Tăng đoàn Phật giáo (samgha), cùng với Đức Phật và giáo pháp (dharma).

**Tôi tuyên xưng có một Phép Rửa để tha tội.**

Phép Rửa không liên quan gì đến Phật tử, vì họ không chia sẻ quan niệm Kitô giáo về Tội Nguyên Tổ hay về tội lỗi như là sự vi phạm ý muốn của Thiên Chúa. Thật vậy, theo Phật giáo, không có một Thiên Chúa nào có ý muốn để bị vi phạm.

**Tôi trông đợi kẻ chết sống lại và sự sống đời sau.**

Theo niềm tin Công giáo, sẽ có "cuộc sống lại chung," khi linh hồn mọi người sẽ sống lại với thân xác của họ, và những ai được xét thấy là xứng đáng sẽ bước vào điều được gọi là "Thị kiến Chân phúc" – nghĩa là được hưởng ơn cứu độ trọn vẹn trong sự hiện diện của Thiên Chúa như một phần của hiệp thông các thánh. Tuy nhiên, Phật giáo xem thân xác con người là một bản ngã ảo tưởng, vốn đang trong tình trạng khổ đau không dứt. Mục tiêu của Phật giáo là đạt tới niết-bàn, một trạng thái không hiện hữu cũng không không hiện hữu, điều này hoàn toàn trái ngược với niềm tin Kitô giáo về linh hồn bất tử, thân xác phục sinh, và sự sống đời sau. Thánh Tôma More có lẽ đã trả lời rõ ràng nhất cho quan niệm Phật giáo rằng mọi sự sống đều là khổ đau khi ngài nói: "Trần gian không có nỗi buồn nào mà Thiên đàng không thể chữa lành."[1]

1. More, "Come, Ye Disconsolate," in The Cambridge Book of Poetry and Song, 387.

# TÀI LIỆU THAM KHẢO


Alen, George Francis. The Buddha' s Philosophy: Selections from the Pali Canon and an Introductory

Essay. New York: Macmillan, 1959.

Anselm. Basic Writings. Translated by Sidney Norton. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal

Library, 1903.

Aquinas, Thomas. Summa Theologicae. New York: Benziger Brothers, 1947.

Archimandrite Sophrony. His Life is Mine. Translated by Rosemary Edmonds. Crestwood, NY: St.

Vladimir's Seminary Press, 1977.

Aronson, Harvey. "Buddhist Practice in Relation to Self-Representation: A Cross-Cultural

Dialogue." In Buddhism and Psychotherapy Across Cultures, edited by Mark Unno, 61–85. Boston:

Wisdom Publications, 2006.

Augustine. The Confessions of St. Augustine. Translated by Rex Warner. New York: New American

Library, 1963.

Barragán, Cardinal Javier Lozano. "A Christian Understanding of Pain and Suffering." L'Osservatore

Romano, September 7, 2005.

Benedict XVI., Pope. "Post-Synodal Apostolic Exhortation," Verbum Domini, September 30, 2010.

———. Caritas in Veritate.

———. Deus Caritas Est.

———. General Audience, October 17, 2012.

Berry, T. Sterling. Christianity and Buddhism: A Comparison and Contrast. London: Society for

Promoting Christian Knowledge, 1890.

Berry, Thomas. Buddhism. New York: Hawthorn Books, 1967.

Bhikkhu Bodhi. The Middle Length Discourses of the Buddha: A Translation of the Majjhima

Nikaya. Translated by Bhikkhu Nanamoli. Boston: Wisdom, 1995.

Bielefeldt, Carl. Dogen' s Manuals of Zen Meditation. Berkeley: University of California Press, 1988.

Bohr, David. Catholic Moral Tradition. Huntington, IN: Our Sunday Visitor, 1999.

Boniface III, Pope. Unam Sanctam, November 18, 1302.

Bourgeault, Cynthia. Centering Prayer and Inner Awakening. Lanham, MD: Cowley, 2004.

Bowen, Anthony, and Peter Garnsey, trans. Lactantius, Divine Institutes. Liverpool: Liverpool

University Press, 2003.

Brewster, E. H. The Life of Gotama the Buddha. London: Kegan Paul, Trench, Trubner, 1926

Buddhadasa Bhikkhu. Handbook for Mankind. Tullera, Australia: Buddha Dharma Education

Association, 1996.

Buri, Fritz. "A Comparison of Buddhism and Christianity According to a History of Problems." In

Buddhist-Christian Dialogue: Mutual Renewal and Transformation, edited by Paul O. Ingram and

Frederick J. Streng, 15–33. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

Cabezón, José Ignacio. "Three Buddhist Views of the Doctrines of Creation and Creator." In

Buddhism, Christianity and the Question of Creation: Karmic or Divine?, edited by Perry Scmidt-

Leukel. Aldershot, England: Ashgate, 2006. Kindle.

———, ed. Buddhism, Sexuality, and Gender. New York: SUNY , 1992.

Catechism of the Catholic Church: With modifications from the Editio Typica. New York: Doubleday,

2003.

Ch'en, Kenneth K. S. Buddhism: The Light of Asia. Woodbury, NY: Barron's Educational Series,

1968.

Chesterton, G. K. "Buddhism and Christianity." Illustrated London News, March 2, 1929. ———. What' s Wrong with the World? New York: Dodd, Mead, and Co., 1912.

Christian Discussion Forum. "Buddha vs. Jesus." Part 1. http://www.webring.org.

Compendium of the History of the Cistercian Order. Gethsemani, KY: Order of Cistercians of the

Strict Observance, 1944.

Congregation for the Doctrine of Faith. "Instruction on Respect for Human Life in its Origin and the

Dignity of Procreation." February 22, 1987.

Conze, Edward, ed., et al. Buddhist Texts Through the Ages. New York: Harper Torchbooks, 1954.

———. Buddhism: Its Essence and Development. New York: Harper Torchbooks, 1959.

Cunningham, Eric. Zen Past and Present. Ann Arbor, MI: Association for Asian Studies, 2011.

Dalai Lama. Freedom in Exile: The Autobiography of the Dalai Lama. New York: Cornelia &

Michael Bessie, 1990.

———. "The Dalai Lama." Interview by Claudia Dreifus. New York Times, November 28, 1993.

———. Stages of Meditation. Translated by Geshe Lobsang Jordhen and Jeremy Russell. Ithaca, NY:

Snow Lion, 2001.

———. The Dalai Lama at Harvard. Translated by Jeffrey Hopkins. Ithaca: Snow Lion, 1988.

———. The Good Heart: A Buddhist Perspective on the Teachings of Jesus. Summerville, MA:

Wisdom Publications, 1996.

Daniel-Rops, Henri. What is the Bible? Translated by J. R. Foster. New York: Hawthorn, 1958.

Daniélou, Jean, SJ. The Salvation of the Nations. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press,

1962.

Davids, Caroline A. F. Rhys, ed. Stories of the Buddha: Being Selections from the Jataka. New York:

Dover, 1989.

Dolan, Cardinal Timothy. "Archbishop Dolan Defines Human Dignity as 'Primary Doctrine' of

Church." Catholic News Service, December 7, 2011.

Dreher, John D. "The Danger of Centering Prayer." This Rock 8 (November 1997) 14–16.

Drinan, Robert, SJ. "A Zen Retreat," Accessed February 28, 2013.

http://kennedyzen.tripod.com/retreat_drinan.htm.

Duffy, Regis, OFM, and Angelus Gambatese, OFM, eds. Made in God' s Image: The Catholic Vision

of Human Dignity. New York: Paulist, 1999.

Dumoulin, Heinrich. The Development of Chinese Zen after the Sixth Patriarch. Taipei: SMC, 1953

Dunne, Carrin. Buddha and Jesus: Conversations. Springfield, IL: Templegate, 1975.

Dutt, Manmatha Nath. Buddha: His Life, His Teachings, His Order. Calcutta: Society for the

Resuscitation of Indian Literature, 1901.

Dynes, Wayne R., and Stephen Donaldson, eds. Asian Homosexuality. New York: Garland, 1992.

Eck, Diana. A New Religious America: How a "Christian Country" Has Become the World' s Most

Religiously Diverse Nation. San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001.

Flott, Anthony. "When Worlds that Should Collide, Don't." National Catholic Register, June 5, 2007.

Fox, Thomas C. "Double Belonging: Buddhism and Christian faith," National Catholic Reporter.

June 23, 2010.

Fredericks, James L. Buddhists and Christians: Through Comparative Theology to Solidarity.

Maryknoll, NY: Orbis, 2004.

Graham, Dom Aelred. Zen Catholicism. New York: Crossroad, 1963.

Gregory, Peter N. ed. Traditions of Meditation in Chinese Buddhism. Honolulu: University of Hawaii

Press, 1986.

Guang Xing. The Concept of the Buddha: Its Evolution from Early Buddhism to Trikaya Theory. New

York: Routledge, 2005.

Gupta, S. K. Elephant in Indian Art and Mythology. New Delhi: Abhinav Publications, 1990.

Harris, T. George. "The Peaceful Mind: An Interview with His Holiness the Dalai Lama,"

http://www.beliefnet.com/faiths/buddhism/2000/05/the-peaceful-mind.aspx.

Harvey, Peter. An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices. Cambridge:

Cambridge University Press, 1990.

———. Introduction to Buddhist Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Heng Sure. "Pope Benedict XVI's Buddhist Encounter," Dharma Forest, April 20, 2005.

http://paramita.typepad.com/dharma_forest/2005/04/pope_benedict_x.html.

Henry, Patrick ed. Benedict' s Dharma: Buddhist Reflections on the Rule of Saint Benedict. New

York: Riverhead, 2001.

Herbermann, Charles G., ed., et al. The Catholic Encyclopedia. New York: Robert Appleton, 1908.

———. The Catholic Encyclopedia: An International Work of Reference on the Constitution,

Doctrine, Discipline, and History of the Catholic Church. New York: The Encyclopedia Press, 1913.

Hisao Inagaki. The Three Pure Land Sutras: A Study and Translation from Chinese. Kyoto: Nagata

Bunshodo, 1994.

Hsing Yun. Humanistic Buddhism: A Blueprint for Life. Translated by John Balcom. Hacienda

Heights, CA: Buddha's Light, 2008.

Hunter, Sylvester Joseph. Outlines of Dogmatic Theology. New York: Benziger Brothers, 1895.

Ingram, Paul O., and Frederick J. Streng, eds. Buddhist-Christian Dialogue: Mutual Renewal and

Transformation. Honolulu: University of Hawaii Press, 1986.

International Theological Commission. "Select Questions on the Theology of the Redeemer."

October 7, 1995.

Jackson, Peter A. "Male Homosexuality and Transgenderism in the Thai Buddhist Tradition."

http://buddhism.lib.ntu.edu.tw/museum/TAIWAN/md/md08-52.htm.

Jefford, Clayton N., ed. The Didache in Context: Essays on its Text, History, & Transmission. Leiden:

Brill, 1995.

Jeffrey, David Lyle. Luke. Brazos Theological Commentary on the Bible. Grand Rapids: Brazos,

2012.

John XIII, Pope. Ad Petri Cathedram. Encyclical on Truth, Unity, and Peace, in a Spirit of Charity.

June 29, 1959.

———. Pacem in Terris. Encyclical on Establishing Universal Peace in Truth, Justice, Peace and

Liberty. April 11, 1963.

John Paul II, Pope. "Address to Representatives of Buddhism and Shinto in Japan," February 20,

1980.

———. "Message for the XXVII World Day of Peace," January 1, 1994.

———. Crossing the Threshold of Hope. New York: Knopf, 1995.

———. Dominum et vivificantem.

———. Evangelium Vitae.

———. Pentecost Homily, May 30, 1998.

———. Redemptoris Missio.

———. Redemtoris Missio.

———. Salvifici Doloris.

———. Sollicitudo Rei Socialis.

———. Tertio Millenio Adveniente

Keating, Thomas. "Foreword." In Cynthia Bourgeault, Centering Prayer and Inner Awakening, vi-

viii. Lanham, MD: Cowley, 2004.

———. Intimacy with God. New York: Crossroad, 1994.

à Kempis, Thomas. My Imitation of Christ. Brooklyn: Confraternity of the Precious Blood, 1954.

Kennedy, Robert E. Zen Spirit, Christian Spirit: The Place of Zen in Christian Life. New York:

Continuum, 1997.

Kern, H., trans. The Saddharma-Pundarīka or The Lotus of the True-law. Sacred Books of the East

21. Oxford: Clarendon, 1909.

Kerouac, Jack. The Dharma Bums. New York: Penguin, 1958.

Knitter, Paul F. Without Buddha I Could Not Be a Christian. London: Oneworld, 2009.

Kornfield, Jack. "Introduction." In Marcus Borg, Jesus and Buddha: The Parallel Sayings, i-iii.

Berkeley: Ulysses, 1997.

Kreeft, Peter. Making Sense Out of Suffering. Ann Arbor, MI: Servant, 1986.

Lattin, Don. "Dalai Lama Speaks on Gay Sex." San Francisco Chronicle, June 11, 1997.

Lefebure, Leo D. The Buddha and the Christ: Explorations in Buddhist and Christian Dialogue. New

York: Maryknoll, 1993.

Leo XIII, Pope. Providentissimus Deus.

Lewis, C. S. Reflections on the Psalms. San Diego: Harvest, 1986.

———. The Chronicles of Narnia. New York: HarperCollins, 1998.

Li Tiangang. "Father Malatesta and the Chinese Scholars." In Edward Malatesta, SJ: A Friend of

China, edited by James S. Torrens. St. Louis, MO: Institute of Jesuit Sources, 2004.

Lumen gentium, the Dogmatic Constitution on the Church. Documents of the Second Vatican

Council. November 21, 1964.

Magliola, Robert. Facing Up to Real Doctrinal Difference: How Some Thought-Motifs from Derrida

can Nourish the Catholic-Buddhist Encounter. Kettering, OH: Angelico, 2014.

Mair, Victor H., trans. Wandering on the Way: Early Taoist Tales and Parables of Chuang Tzu. New

York: Bantam, 1994.

Majjhimanikaya Sutra, no. 72. https://www.dhammatalks.org/suttas/MN/index_MN.html.

de Mello, Anthony, SJ. Sadhana: A Way to God; Christian Exercises in Eastern Form. St. Louis,

MO: The Insitute of Jesuit Sources, 1987.

Merton, Thomas. Mystics & Zen Masters. New York: Dell, 1961.

———. The Asian Journals of Thomas Merton. New York: New Directions, 1968.

———. The Living Bread. New York: Farrar, Straus, and Cudahy, 1956.

———. Zen and the Birds of Appetite. New York: New Directions, 1968.

———. The Seven Story Mountain. New York: Harcourt, Brace, 1948.

Mikio Matsuoka. “The Buddhist Concept of the Human Being: From the Viewpoint of the

Philosophy of the Soka Gakkai." The Journal of Oriental Studies 15 (2005) 51.

More, Thomas. "Come, Ye Disconsolate." In The Cambridge Book of Poetry and Song, edited by

Charlotte Fiske Bates, 387. New York: Thomas Y . Crowell, 1882.

Moskowitz, Marc L. The Haunting Fetus: Abortion, Sexuality, and the Spirit World in Taiwan.

Honolulu: University of Hawaii Press, 2001.

Mote, Frederick W. Intellectual Foundations of China. New York: Knopf, 1971.

Mother Teresa, National Prayer Breakfast in Washington, DC, February 5, 1994.

http://www.john654.org/MotherTPrayerBreakfast.html.

Müller, Friedrich M. Wisdom of the Buddha: The Unabridged Dhammapada. New York: Cosimo,

2007.

Murray, Charles B. Prosperity of the Soul: The Evolution of Man. Bloomington, IN: AuthorHouse,

2008.

Naquin, Susan, and Chun-fang Yu. Pilgrims and Sacred Sites in China. Berkeley: University of

California Press, 1992.

Narada Mahathera. The Buddha and His Teachings. Mumbai: Jaico, 2006.

Nattier, Jan. "The Meanings of the Maitreya Myth." In Maitreya, The Future Buddha, edited by Alan

Sponberg and Helen Hardacre, 23–47. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

The New Catholic Encyclopedia. New York: Universal Knowledge Foundation, 1929.

Partner, Daniel. Quicknotes: Great Women of Faith. Carol Stream, IL: Tyndale House, 2000.

Paul VI, Pope. "Address to Representatives of Japanese Buddhism," November 7, 1966.

———. Apostolic Exhortation Evangelii Nuntiandi.

———. Dei Verbum. November 18, 1965.

———. Nostra Aetate. October 28, 1965

Percheron, Maurice. Buddha and Buddhism. New York: Harper, 1960.

Pieper, Josef. Abuse of Language, Abuse of Power. San Francisco: Ignatius, 1992.

Pius XI, Pope. Casti Connubii.

Plato. Dialogues of Plato. Translated by Benjamin Jowett. Cambridge: Cambridge University Press,

1871, 2010.

———. The Works of Plato. Edited by Edwin Irwin. New York: The Modern Library, 1956.

"Pope Benedict XVI Promotes Biblical Meditation." Zenit, September 16, 2005.

https://zenit.org/articles/benedict-xvi-promotes-biblical-meditation/.

Posnov, Mikhail, and Thomas E. Herman. The History of the Christian Church Until the Great

Schism of 1054. Bloomington, IN: AuthorHouse, 2004.

Price, A. F. and Wong Mou-lam, trans. The Diamond Sutra & the Sutra of Hui-neng. Boston:

Shambala, 1990.

Price, Charlie. 50 Questions on the Natural Law: What It is and Why We Need It. San Francisco:

Ignatius, 1999.

Radhakrishnan, S. Eastern Religions and Western Thought. New York: Oxford University Press,

1959.

Ratzinger, Cardinal Joseph. Declaration. "Dominus Iesus" On the Unicity and Salvific Universality

of Jesus Christ And The Church. August 6, 2000.

———. Letter to the Bishops of the Catholic Church on Some Aspects of Christian Meditation.

Congregation for the Doctrine of the Faith. October 15, 1989.

———. Homily of His Eminence Card. Joseph Ratzinger, Dean of the College of Cardinals. April

18, 2005.

Rhaner, Karl, SJ. "Christianity and the Non-Christian Religions." In Theological Investigations,

V olume 5, 115–34. Baltimore: Helicon, 1966.

Rhodes, M. J. The Visible Unity of the Catholic Church. V olume 1. London: Longmans, Green, 1870.

Ricci, Matteo, SJ. The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu Shih-i). Translated by

Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, SJ. Taipei: Ricci Institute, 1985.

Robinson, Richard H., et al. Buddhist Religions: A Historical Introduction. Fifth Edition. Belmont,

CA: Thomson Wadsworth, 2005.

Rolheiser, Ronald. The Holy Longing: The Search for a Christian Spirituality. New York: Doubleday,

1999.

Scmidt-Leukel, Perry, ed. Buddhism, Christianity and the Question of Creation: Karmic or Divine?

Aldershot, England: Ashgate, 2006.

Scullion, James P., OFM. "Creation-Incarnation: God's Affirmation of Human Worth." In Made in

God' s Image: The Catholic Vision of Human Dignity, edited by Regis Duffy, OFM, and Angelus

Gambatese, OFM, 7–15. New York: Paulist, 1999.

Seichi Yagi. "Paul and Shinren; Jesus and Zen: What Lies at the Ground of Human Existence?" In

Buddhist-Christian Dialogue: Mutual Renewal and Transformation, edited by Paul O. Ingram, 197–

216. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2007.

Shantideva and Padmakara Translation Group. The Way of the Bodhisattva. Boston: Shambhala,

2006.

Siegmund, Georg. Buddhism and Christianity: A Preface to Dialogue. Translated by Sr Mary Francis

McCarthy. Tuscaloosa: The University of Alabama Press, 1980.

Soothill, W. E. The Lotus of the Wonderful Way: Or the Lotus Gospel. London: Curzon Press, 1987.

Sponberg, Alan, and Helen Hardacre, eds. Maitreya, The Future Buddha. Cambridge: Cambridge

University Press, 1988.

Stabile, Susan J. "A Christian Faith Enriched by Buddhism," Huffington Post, November 13, 2012.

———. Growing in Love and Wisdom: Tibetan Buddhist Sources for Christian Meditation. Oxford:

Oxford University Press, 2013.

Strong, John S. The Experience of Buddhism: Sources and Interpretations. Third edition. Belmont,

CA: Thomson Wadsworth, 2008.

Stryk, Lucien, ed. World of the Buddha: An Introduction to Buddhist Literature. Garden City, NY:

Doubleday, 1968.

Surya Das (Jeffrey Miller). Awakening the Buddha Within: Tibetan Wisdom for the Western World.

New York: Broadway, 1998.

Suzuki, D. T. An Introduction to Zen Buddhism. New York: Grove, 1964.

———. The Lankavatara Sutra: A Mahayana Text. Reprint. Taipei: SMC, 1994.

———. Mysticism: Christian and Buddhist. New York: Macmillan, 1957.

———. Outlines of Mahayana Buddhism. New York: Schocken, 1963.

———. Studies in Zen. London: Rider, 1955.

Taye, Jamgon. Enthronement: The Recognition of the Reincarnate Masters of Tibet and the

Himalayas. Translated by Ngawang Zangpo. Ithaca, NY: Snow Lion, 1997.

Thanissaro Bikkhu (Geoffrey Degraff). Handful of Leaves: Volume Three. Redwood City, CA: The

Sati Center for Buddhist Studies, 2003.

Thich Nhat Hanh. Going Home: Jesus and Buddha as Brothers. New York: Riverhead, 1999.

———. Living Buddha, Living Christ. New York: Riverhead, 1995.

Torrens, James S., SJ, and Xiaoxin Wu, eds. Edward Malatesta, SJ: A Friend of China. Saint Louis:

Institute of Jesuit Sources, 2004.

Trainor, Kevin, ed. Buddhism. Oxford: Oxford University Press, 2004.

Tsomo, Karma Lekshe. "Prolife, Prochoice: Buddhism and Reproductive Ethics." Feminism and

Nonviolence Studies (Fall 1998). http://www.fnsa.org/fall98/fall98.html.

Tucci, Guiseppe. The Religions of Tibet. Translated by Geoffrey Samuel. Berkeley: University of

California Press, 1980.

Tworkov, Helen. Zen in America: Profiles of Five Teachers. San Francisco: North Point, 1989.

Unno, Mark, ed. Buddhism and Psychotherapy Across Cultures. Boston: Wisdom, 2006.

Van Dyke, Henry, ed. Little Masterpieces of English Poetry by British and American Authors.

V olume IV . New York: Doubleday, 1907.

Wallis, Glenn, trans. The Dhammapada: Verses on the Way. New York: The Modern Library, 2007.

Warren, Henry Clarke. Buddhism in Translations. New York: Atheneum, 1963.

Welch, Holmes. The Practice of Chinese Buddhism, 1900–1950. Cambridge: Harvard University

Press, 1967.

Wu, John C. H. The Golden Age of Zen. Taipei: United Publishing Center, 1975.

Yampolsky, Philip B., translator. The Platform Sutra of the Sixth Patriarch. New York: Columbia

University Press, 1967.

Yandell, Keith, and Harold Netland. Buddhism: A Christian Exploration and Appraisal. Downers

Grove, IL: InterVarsity, 2009.